THOMAS·VON·AQUIN·

WELTGESCHICHTE· IN·KARAKTERBILDERN



JOS·ANT·ENDRES

·THOMAS·VON·AQUIN·

Weltgeschichte

in

Karakterbildern



Weltgeschichte in Karakterbildern

herausgegeben von

Franz Kampers, Sebastian Merkle und Martin Spahn

Dritte Abteilung

Uebergangszeit

Thomas von Aquin

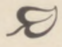
Mainz
Verlag von Kirchheim & Co.
1910

Die Zeit der Hochscholastik

Thomas von Aquin

Von

Jos. Ant. Endres



Mit 64 Abbildungen

Erstes bis fünftes Tausend

Mainz
Verlag von Kirchheim & Co.
1910

Imprimatur

Moguntiae, die 10. Junii 1910.

Dr. Jos. Selbst
Cons. eccl., Decan. cap. eccl. cath. Mogunt.

Kunstdruckerei Meisenbach Riffarth & Co.
. . . . München . . . .

Thomas von Aquin

Inhalt

Vorwort

Das Interesse am Geistesleben des Mittelalters hat seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts eine ungeahnte Steigerung erfahren. Daß es sich in konzentriertem Maße auf Thomas von Aquin erstreckte, ist nur natürlich. Doch das gilt in erster Linie von seiner Lehre. Eine selbständige Biographie von ihm in deutscher Sprache ist seit dem Werke von Karl Werner (1858) nicht mehr erschienen. So wird der hier vorliegende Versuch einer solchen kaum einer Rechtfertigung bedürfen. Ich brauche nicht zu versichern, daß ich mich durch die Bestimmung dieser Monographie für weitere Kreise von einer sorgfältigen Prüfung des gesamten mir zugänglichen Quellenmaterials nicht für entbunden erachtete. Deshalb dürfte die Schrift auch wissenschaftlichen Zwecken nicht ganz undienlich sein.

Infolge einer persönlichen Neigung für das kunstgeschichtliche Gebiet gelang es mir, die Ikonographie des Heiligen um ein paar Züge zu bereichern, was dem kundigen Leser nicht entgehen wird.

Allen jenen, die mich bei der Beschaffung des Illustrationsmaterials unterstützten, sei hiermit der herzlichste Dank dargebracht. Ich meine die Herren P. Ehrle S. J., Präfekt der Vatikanischen Bibliothek, und Prälat D. de Waal, Rektor des deutschen Campo santo in Rom, Professor Saltet in Toulouse, Domkapitular D. Buchberger in München, meine Kollegen D. Sachs in Regensburg und D. Schröder und Dr. Zenetti in Dillingen, meinen Bruder Dr. Alois Endres in Bidingen.



Abb. 1 · Marmorstatue des hl.ⁿ Thomas von Aquin in der Vatikanischen Nachschlagebibliothek, von Cesare Aureli



Abb. 2 · Monte Cassino

Die geistige Lage in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts

it dem Beginn des 12. Jahrhunderts war ein verheißungsvoller Tag geistigen Lebens für das christliche Abendland angebrochen. Seine ersten Sonnenstrahlen ruhten auf der weltverlorenen jungen Normannenstiftung Bec, die nun schon ein zweites Mal England seinen Primas geschenkt hatte. Von Anselm von Canterbury anerkennt auch sein Gegner Roscelin, daß seine einzig dastehende Gelehrsamkeit ihn über das gemeine Maß der Menschen erhebe. Anselm steht zunächst in der Tat einzig und wie ein ferner Ableger aus der Väterzeit an der Wende des 11. und 12. Jahrhunderts. Es war ihm die Aufgabe zugefallen, der bisher gebundenen Vernunft innerhalb des Glaubens ihre Freiheit zu schenken. Bald nach seinen Tagen traten da und dort in den nordfranzösischen Landen einzelne Punkte als Zentren geistiger Regsamkeit hervor, mehr Städte als Klöster, und unter ihnen am meisten die Hauptstadt des Landes, Paris. Paris hatte seit Wilhelm von Champeaux und Peter Abälard so bedeutende Lehrer besessen und so viele Schüler angezogen, daß der Ruhm seiner Schulen alle anderen in Europa in Schatten stellte.

Die lebhaften geistigen Bestrebungen des 12. Jahrhunderts bieten ein mannigfaltiges Bild dar. Sie sind durch kein einigendes Band verbunden, von keinem gemeinsamen großen Problem getragen. Die berühmten Lehrer von Chartres philosophieren in der phantasiereichen Weise Platos. Abälard pflegt die Dialektik im Sinne und an der Hand der Werke des Aristoteles. Als Theologe gewährt er dem Rationalismus Einfluß auf sein Denken. Sein großer Gegner Bernhard von Clairvaux versenkt sich in eine gottinnige Mystik und widmet sich mit Verwerfung des Rationalismus nicht nur, sondern einer zu weitgehenden Spekulation als der gewaltigste Prediger des Jahrhunderts praktischen Zielen. Mystische Betrachtung und systemati-

schen Wissenschaftsbetrieb pflegen die Augustinerchorherren von St. Viktor in Paris. Als geistreicher christlicher Humanist betrachtet der meist in Frankreich lebende Johannes von Salisbury Wissenschaft und Leben. Alanus ab Insulis, wie später Albertus Magnus, der Große zubenannt, schafft an der Wende des Jahrhunderts eine Uebersicht über das Gesamtwissen seiner Zeit. Als Theologen leitet ihn ebensosehr ein systematisches als ein apologetisches



Abb. 3 · Le Bec-Hellouin in der Normandie

Interesse. Seine Ars catholicae fidei gibt einen Maßstab dafür, welche Rolle der Vernunft auf theologischem Gebiete um 1200 bereits zugeteilt wurde.

In dem bunten Bilde des wissenschaftlichen Lebens dieser Periode lassen sich nur wenige einheitliche Züge von durchgreifender Tendenz verfolgen, nämlich die von Abälard in seinem Sic et non geübte Methode, auf Grund autoritativer kontroverser Lehrmeinungen zu einer eigenen Ueberzeugung fortzuschreiten. Abälard wird durch dieses Verfahren der Hauptförderer der spezifisch scholastischen Lehrmethode.[1] Ein weiterer einheitlicher Zug ist die systematische Darstellung des theologischen Lehrinhalts. Noch Anselmus hatte sich in seinem literarischen Schaffen nach der Weise der Väter auf die Behandlung einzelner, besonders belangreicher theologischer Fragen beschränkt. Seit der Mitte des Jahrhunderts reiht sich eine theologische Sentenzensammlung an die andere. Das größte Ansehen unter ihnen errangen die vier Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, auf Jahrhunderte hin das am meisten studierte und kommentierte Elementarbuch im theologischen Unterricht. Endlich macht sich in der Entwicklung des 12. Jahrhunderts ein scheinbar nebensächlicher, tatsächlich nicht untergeordneter Umstand mehr und mehr bemerklich, nämlich eine stets markantere Herausarbeitung aristotelischer Terminologie und Denkweise, soweit sie auf Grund der bisher bekannten peripatetischen Literatur sich erreichen ließ. Dieser Umstand im Bunde mit einer stets unbefangeneren Würdigung aller natürlichen Erkenntnismittel schuf gleichsam das Flußbett, durch das der von der Vorsehung in das mittelalterliche Geistesleben gelenkte Strom der neuen peripatetischen Literatur seinen Weg nehmen konnte.

Bisher war das wissenschaftliche Leben sozusagen dem Zufall preisgegeben gewesen. Wo immer ein Meister von Ruf und überlegener Geistesart seine Lehrkanzel aufschlug, an einer alten Kathedrale, in einem neugegründeten Kloster, in der volkreichen Residenz oder in der einsamen Zelle eines exponierten Klosterbesitzes, da begann es zu blühen. Es fehlte den Studien ein fester Sammelpunkt, zu dem sich allerdings Paris in dieser Zeit allmählich zu konsolidieren begann. Das wissenschaftliche Leben wurde nicht gesteigert durch den Vorteil konkurrierender Faktoren. Von den in Frage kommenden Orden lebte entweder jeder und auch jedes Haus sein Sonderleben, ohne Zu-



Abb. 4 · Abtei St. Viktor bei Paris, nach einem Stich des 17. Jahrhunderts. Aus Kirsch-Luksch, Illustrierte Geschichte der Katholischen Kirche, München, Allgemeine Verlagsanstalt

sammenschluß, ohne Blick für ein größeres Ganzes, oder wo wie bei den Kluniazensern und Zisterziensern Fühlung und Zusammenschluß im Ordensleben und auch weitere Schaffensziele nicht fehlten, standen die wissenschaftlichen Bestrebungen im Hintergrunde. Gerade die Reformzweige des Benediktinerordens zeigen geringe theoretische Veranlagung und Neigung. Auch entbehrte das 12. Jahrhundert, so lebhaft es sonst seine Kräfte an mannigfachen Aufgaben übte und stählte, eines großen Problems, das zu einer allgemeinen Inanspruchnahme und tiefen Erregung der Geister geführt, das diese durch seine Bedeutung gesammelt und nach der Wahl ihrer Stellung zugleich getrennt hätte. Denn die Frage nach der Bedeutung der Universalien war trotz der gegenteiligen Meinung Viktor Cousins und seiner Schule durch ihren vorwiegend dialektischen Charakter nicht imstande eine mehr als mäßige Rolle zu spielen.

Fast wie mit einem Schlage und von Anfang an zeigt die Hochscholastik im 13. Jahrhundert ein anderes Gesicht und andere Züge, und zwar in einer örtlichen Konzentrierung und Organisation des Wissenschaftsbetriebes, wie sie bisher die Welt nicht gekannt hatte; in einer wahrhaft internationalen Konkurrenz der besten Kräfte des an der Kultur beteiligten Okzidents; in der Inanspruchnahme durch ein durchgreifendes Problem von prinzipieller Bedeutung. Jene Organisation lag in der Bildung der Universität Paris. Die geistige Konkurrenz war gegeben mit dem Aufkommen zweier neuer Orden, die gleichzeitig den Mittelpunkt ihrer Studien nach Paris verlegten. Das Problem stellte die peripatetische Denkweise. L'assimilation de la science d'Aristote était le grand problème intellectuel du XIIIme siècle, sagt Pierre Mondonnet, der in seiner Schrift über Siger von Brabant ein helles Licht über die inneren Zusammenhänge in den geistigen Bestrebungen des Jahrhunderts verbreitet.[2]

In der Frühzeit des Mittelalters hatte Frankreich bereits eine einzigartige Anziehungskraft auf Lernende und Lehrer ausgeübt. Dorthin hatten sich unter anderen die berühmten Lombarden Lanfrank und Anselm von Aosta gewendet. Ungefähr gleichzeitig mit ihnen wirkte



Abb. 5 · Die Dialektik und Aristoteles, aus Cod. lat. Mon. 2599

hier als Wanderlehrer der gefeiertste Magister Deutschlands, der Elsässer Manegold von Lautenbach. Nach Frankreich war seinen älteren Landsleuten nachgefolgt der bekannte Sentenzenmeister Petrus Lombardus. Seit Petrus Abälards und Petrus Lombardus' Tagen begann aber alle Pflegestätten der Wissenschaften in dem hochgebildeten Lande die Hauptstadt Paris in den Schatten zu stellen. Eine glänzende Folge von Lehrern zu Paris bildete den Anlaß, daß, wie für die Rechtsstudien allmählich nur mehr Bologna, so für das Studium der freien Künste und der Theologie nur mehr Paris von Studierenden aller Länder aufgesucht wurde. Diese Städte ‚waren die beiden Emporien der Wissenschaft in Europa, die beiden Leuchten, denen man damals nachwanderte'. Sie boten ein Studium für alle (studium generale), welcher Nation immer sie angehören mochten. Die hier erteilten Grade wurden allgemein anerkannt, berechtigten überall lehrend aufzutreten. Privilegien für Lehrende und Studierende von seiten der geistlichen und weltlichen Autoritäten, der Zusammenschluß von Magistern und Scholaren zu Korporationen begründeten hier die ersten mittelalterlichen Universitäten.[3] Aus der seit einem Jahrhundert blühenden Domschule auf der Insel von Paris hat sich zu Beginn des 13. Jahrhunderts die Universität Paris entwickelt. Ihr Ansehen fesselte viele Tausende von Studierenden an ihre Mauern. Paris galt als zweites Athen, als Mutter der Weisheit. Mit welcher Begeisterung die Stadt Paris jene, die ihr wissenschaftliches Leben kennen gelernt hatten, erfüllte, dafür ist ein Zeuge Bartholomäus Anglikus. Aus der Schule Robert Grossteste zu Oxford hervorgegangen, war er nach Paris gekommen, wo er zu den ersten zählte, die sich dem Orden des heiligen Franz von Assisi anschlossen. Als Lektor zu Magdeburg vollendete er gegen 1240 sein enzyklopädisches Werk De proprietatibus rerum, in dem er sich in folgender Weise über Paris äußert: ‚Obwohl Frankreich viele vornehme und berühmte Städte besitzt, so nimmt doch Paris unter allen billig die erste Stelle ein. Denn wie dereinst Athen als Mutter der freien Künste und der Literatur, als Ernährerin der Philosophen und Quelle aller Wissenschaften Griechenland schmückte, so hat in unseren Zeiten Paris nicht nur Frankreich, vielmehr auch das ganze übrige Europa in Wissenschaft und Zivilisation erhöht. Gleichwie als Mutter der Weisheit versammelt sie



Abb. 6 · Notre-Dame von Paris

Ankömmlinge aus allen Teilen der Welt um sich, bietet sie allen das Notwendige dar, leitet sie alle in Friede und erweist sich gleich einem Hort der Wahrheit den Gelehrten und Ungelehrten als Schuldnerin. Diese Stadt mit ihrem strotzenden Reichtum und ihren mächtigen Mitteln, mit dem Frieden, dessen sie sich erfreut, mit der Wohltat ihres Klimas und ihres Stromes für die der Weisheit Beflissenen, mit der Anmut ihrer Gefilde, Wiesen und Berge, wodurch sie die müdstudierten Augen erfrischt und labt, mit ihren Quartieren und Häusern, so ganz geschaffen für die Studierenden! Und nichtsdestoweniger vermag sie doch auch allen anderen Besuchern, in solchen Dingen sämtlichen übrigen Städten überlegen, Nahrung und Unterkunft zu gewähren.‘[4] Durch den Zufluß von Lernenden und Gelehrten aus aller Welt hatte die Universität Paris eine außerordentlich lebhafte Fühlung mit allen wissenschaftlichen Regungen des Okzidents. Nicht umsonst war das Auge der Päpste fortwährend auf die Pariser Hochschule gerichtet, nicht umsonst spendeten sie für dieselbe Schutz und Privilegien im reichsten Maße. Hier wurden die Schicksale der Wissenschaft für lange Zeit entschieden.

In den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts lag die Pflege der Wissenschaft an der Pariser Hochschule ausschließlich in den Händen des Weltklerus. Denn das Stift der regulierten Chorherren zu St. Viktor hatte zwar vormals in Wilhelm von Champeaux, in Hugo und Richard von St. Viktor hochberühmte Theologen besessen, eine eigentliche öffentliche Schule jedoch nie unterhalten. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts war zudem auch der frühere wissenschaftliche Glanz von dem Hause gewichen. Chorherren von St. Viktor hatten auch die Kirche von St. Geneviève im Südosten der Stadt inne, seitdem sie daselbst Kluniazensermönche abgelöst hatten, die im Jahre 1147 auf die Säkularkanoniker gefolgt waren. Auch auf dem Genovefaberge bestand seit dem Auszug der Säkularkanoniker, die noch die glänzenden Zeiten der öffentlichen Lehrtätigkeit Abälards daselbst geschaut hatten, nunmehr ein theologisches Hausstudium, das zur Universität keine Beziehung besaß. Schon in der Zeit, da die ganze Lehrtätigkeit noch in den Händen von Weltklerikern lag, war das geistige Leben an der sich konsolidierenden Hochschule ein ungemein reges. Es war getragen von der allgemeinen Höhe, die die Wissenschaft zu Anfang des 13. Jahrhunderts erreicht hatte, gehoben durch den Wettstreit der befähigsten Geister aus aller Herren Länder, die sich gegenseitig anregten.



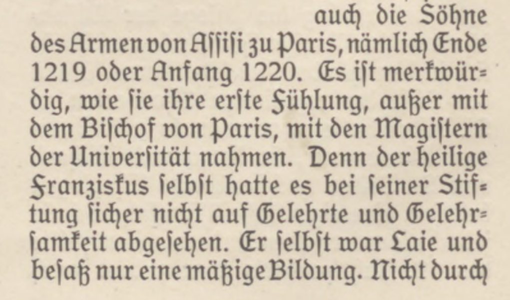
Abb. 7 · Siegel der Universität Paris im 14. Jahrhundert.
Aus Kirsch-Luksch, Illustrierte Geschichte der Katholischen Kirche

Während nun an der Begründung der Universität und an ihrer ersten Lehrtätigkeit die alten Orden des heiligen Benedikt und des heiligen Augustinus keinen Teil hatten, tauchten zu Ende des zweiten Dezenniums vom 13. Jahrhundert zum ersten Male die Jünger der beiden neuen Orden des heiligen Dominikus und Franziskus unter den Schülern von Paris auf. Es war ein Ereignis, dessen Folgen niemand ahnen konnte. — Noch war nämlich kein Jahr verflossen, seitdem der heilige Dominikus die Bestätigung seines Ordens durch den Papst erlangt hatte, als er im Herbst des Jahres 1217 bereits sieben von seinen 16 Genossen nach Paris abordnete. Seine bestimmte Absicht war, am Mittelpunkt der gelehrten Bestrebungen

des Okzidents auch einen Mittelpunkt für die Studien seines Ordens zu schaffen. Bereits im folgenden Jahre bezogen die Dominikaner ihr neues Kloster St. Jakob und im nächsten Jahre 1219 traf der heilige Dominikus daselbst schon 30 Brüder an. Unter den im Jahre 1220 aufgenommenen neuen Ordensmitgliedern befand sich der Bakkalaureus der Theologie, Jordan von Sachsen, der zwei Jahre später zum Ordensgeneral erwählt wurde. Seine fesselnde Liebenswürdigkeit und die unwiderstehliche Macht seiner Rede gewannen dem Orden an verschiedenen Orten mehr als tausend Mitglieder, und zwar meist aus den gebildeten Ständen. Im Jahre 1223 predigte er längere Zeit vor den Studenten zu Padua und bestimmte zehn Hörer der Hochschule seinem Orden beizutreten, darunter Albert den Großen. Im folgenden Frühjahr konnte er seiner geistlichen Tochter Diana von Bologna berichten, daß er zu Paris vom Advent bis Ostern ungefähr 40 Novizen aufnahm, von denen mehrere Magistri waren, und 1226 spricht er neuerdings von 24 Brüdern, die zu Paris nach seiner Ankunft daselbst innerhalb vier Wochen eingetreten waren. Unter ihnen befanden sich sechs Magistri der freien Künste. Schon 1224 beherbergte das Kloster St. Jakob mehr als 120 Brüder in seinen Mauern, eine Zahl, die sich nicht nur durch den Anschluß neuer Mitglieder jährlich mehrte, sondern besonders auch dadurch, daß von allen Seiten her Studierende aus dem Orden sich in Paris zusammenfanden. Es war daher eine Bestimmung notwendig, daß in Zukunft jede Provinz nur mehr drei Brüder nach Paris der Studien halber abordnen durfte. So war der Orden des heiligen Dominikus gegen das Ende des dritten Dezenniums vom 13. Jahrhundert durch die Zahl und Bedeutung seiner Mitglieder an der Pariser Hochschule zu einer Macht angewachsen, die nur des günstigen Augenblicks harrte, um sich im Organismus der Universität fortan zur Geltung zu bringen.



Abb. 8 · Aelteste Darstellung des hl. Dominikus in Neapel, angeblich vom Jahre 1233. Aus M. C. Nieuwbarn O. P., Die Verherrlichung des hl. Dominikus in der Kunst, M.-Gladbach 1906



Nur wenige Jahre nach den Dominikanern erschienen auch die Söhne des Armen von Assisi zu Paris, nämlich Ende 1219 oder Anfang 1220. Es ist merkwürdig, wie sie ihre erste Fühlung, außer mit dem Bischof von Paris, mit den Magistern der Universität nahmen. Denn der heilige Franziskus selbst hatte es bei seiner Stiftung sicher nicht auf Gelehrte und Gelehrsamkeit abgesehen. Er selbst war Laie und besaß nur eine mäßige Bildung. Nicht durch

die Wissenschaft, in erster Linie auch nicht durch die Predigt wie die Dominikaner, wollte er auf Zeit und Welt wirken, sondern durch das Leben, durch das Beispiel. Andrerseits mußten ihm seine evangelischen Ideale so hoch stehen, daß er niemand, der immer guten Willens war, von ihrer Befolgung ausschließen konnte. Und so zogen schon früh auch Gebildete und Priester das Bettlergewand des umbrischen Heiligen an. Schon damit war ein Anfang zu den Studien gegeben. Denn wie die alten Orden Studien und Wissenschaft zwar nicht vorschrieben, aber für die Kleriker auch nicht entbehren konnten, so mußte ihr Betrieb auch für die Kleriker und Priester des Franziskanerordens offen bleiben. Es kam hinzu der geistige Aufschwung der bildungsbedürftigen Zeit und die Ermunterung jener, welche fühlten, was sie erheischte. So wirkte der Kardinalprotektor des Ordens, Ugolino, der spätere Papst Gregor IX., auf den Studienbetrieb der Franziskaner zu Bologna, wo sie zuerst außerhalb Umbriens Fuß gefaßt hatten, hin. Eine ähnliche Absicht wird wohl auch Honorius III. beseelt haben, als er die Brüder an den Bischof und die Magistri der Universität im Mai 1220 empfahl. Ueber die Anfangsstadien der Entwicklung bei den Franziskanern sind wir nicht so genau unterrichtet, wie bei den Dominikanern. Doch gestattet ein Ereignis aus dem Jahre 1225 den Schluß, daß jene kaum wesentlich hinter den Predigerbrüdern zurückgeblieben sein werden. In diesem Jahre traten nämlich nach einer Karfreitagspredigt des Provinzials Gregor von Neapel zugleich vier Magistri der Theologie in den Orden ein, darunter Haimo von Faversham, der eigentlicher Lehrer der Universität oder Magister solemnis war, und wahrscheinlich der oben bereits genannte Bartholomäus Anglikus, ein Schüler Robert Grossetestes, und der erste Enzyklopädist auf franziskanischer Seite. Der um 1300 schreibende Dominikanerchronist Nikolaus Trivet wenigstens macht keinen Unterschied in seinem Berichte über den Zugang zu den beiden Orden in den frühesten Jahren ihres Bestandes zu Paris.

Vorerst unterhielten die beiden Orden nur Hausstudien zu Paris, also Privatstudien, die der Universität nicht eingegliedert waren. Auch der Eintritt Haimos bei den Franziskanern hatte diesem keinen öffentlichen Lehrstuhl zugebracht, da Haimo alsbald nach England gesandt wurde. Die erste öffentliche Lehrkanzel fiel vielmehr den Dominikanern zu, und zwar auf folgende Weise. Ueber Streithändeln, welche gelegentlich des Ausfluges einiger Schüler nach St. Marcel im Februar 1229 gespielt hatten, war es zu derartigen Mißhelligkeiten zwischen den auf ihre Rechte pochenden Angehörigen der Universität und den geistlichen und weltlichen Behörden gekommen, daß Lehrer und Schüler in hellen Haufen die Stadt verließen und sich in alle Welt zerstreuten. In dieser Lage dachten Bischof und Kanzler von Paris dem Mangel an Lehrkräften zu steuern, indem sie einen Dominikaner zur öffentlichen Lehrtätigkeit zuließen. Ihre Wahl traf auf Roland von Cremona, der unter Johann von St. Aegid noch April 1229 das Lizentiat erhielt, aber bereits im folgenden Jahre durch Hugo von St. Cher abgelöst wurde. Das Jahr darauf trat Johann selbst in den Orden ein. Während einer Predigt über die freiwillige Armut stieg er von der Kanzel herab, zog das Kleid des heiligen Dominikus an und vollendete die Predigt. Da Johann seine Vorlesungen im Orden fortsetzte, verfügten die Dominikaner über zwei öffentliche theologische Lehrstühle.

Wahrscheinlich noch im gleichen Jahre 1231, bereits nach der Rückkehr der Universität aus der Dispersion, schloß sich der bisherige Magister Alexander von Hales dem Franziskanerorden an und brachte auch ihm eine Professur an der Universität zu. Eine zweite kam hinzu, als Alexander wenige Jahre danach seinen Schüler Johann von Rochelle zum Lehramte vorschlug.

Abb. 9 · Papst Gregor IX. Nach einem Mosaik der alten Peterskirche in Rom

So waren die beiden neuen Orden der ersten Pflegestätte der Wissenschaft damaliger Zeit eingegliedert. Für die Bildung und Zivilisation der europäischen Kulturländer läßt sich kaum ein vorteilhafteres Ereignis denken. Wohl hatten sich bisher auch die alten Orden, vornehmlich der des heiligen Benedikt, als Horte der Kultur erwiesen. Aber es war eine mehr gebundene Art von Kultur, gebunden an die Pflege von Grund und Boden, gebunden an eine bestimmte Ansiedlung und ihre nächste Umgebung, gebunden auch durch die regelmäßige Stabilität ihrer Glieder, die sich für Lebenszeit einem bestimmten Kloster hingaben. Was die neuen Orden vorteilhaft auszeichnet, ist ihre Zentralisation und ihre ungeheure Beweglichkeit. Während die Organisation des Benediktinerordens in einzelnen Kongregationen dem Zufall überlassen war, sind die neuen Orden von Anfang an durch einen Generalminister an der Spitze zur engsten Einheit verbunden. An der Spitze der Ordenshäuser in den einzelnen Ländern steht der Provinzial. Jährliche Generalkapitel vermitteln den Zusammenschluß und die lebendige Fühlung innerhalb des ganzen Ordens. Durch den Wegfall der Zugehörigkeit zu einem Hause war einem jeden Mitgliede des Ordens eine Beweglichkeit verliehen, daß es zu jeder Zeit von einer Provinz in die andere, von einer Grenze des Ordens an die andere abgeordnet werden konnte. Nie vorher pulsierte ein solcher Verkehr von geistig hochstehenden und zugleich volkstümlichen Kulturträgern durch die europäischen Länder wie seit dem Aufkommen der Mendikanten.

Nun war es aber in beiden Orden Sitte, ihre Studienleiter oder Lektoren an der Universität Paris ausbilden zu lassen. Dieser Umstand trug nicht wenig zur geistigen Regsamkeit an der mittelalterlichen Hochschule bei, denn er führte eine Auswahl der besten Talente aus verschiedenen Ländern und Völkern an ihr zusammen. Selbstverständlich mußte den Ordensvorständen daran gelegen sein, aus den zu Paris Graduierten die Tüchtigsten auf die Ordenslehrstühle an diesem studium generale selbst zu entsenden. So garantierte eine doppelte Auswahl dafür, daß die Ordensschulen durch vorzüglich befähigte Lehrkräfte geleitet wurden.

Noch ein anderes Moment muß hervorgehoben werden, das in dem Konzerte der geistigen Kräfte an der Pariser Hochschule zur Zeit der Hochscholastik von keineswegs nebensächlicher Wirkung war. Durch die Einführung der Orden in den theologischen Lehrkörper der Universität hatte dieser eine Gliederung erfahren, welche bei der Lernfreiheit der Scholaren ganz von selbst zu einem System gesteigerter Konkurrenz unter den Repräsentanten der theologischen Fakultät erwuchs. Es dauerte nicht lange, da trat die Macht dieser Konkurrenz offen zutage und entwickelte sich im sogenannten Mendikantenstreite für die neuartigen Mitglieder des theologischen Kollegiums gegenüber den bisher allein berechtigten Inhabern der theologischen Lehrstühle aus dem Weltklerus zu einer Existenzfrage.

Die geistige Regsamkeit in der Zeit der Hochscholastik wurde durch unverkennbare Vorzüge begünstigt, einmal durch die örtliche Konzentration des wissenschaftlichen Lebens an einem großen Schulwesen von europäischer Bedeutung, sodann durch die mächtige Konkurrenz im Spiele der geistigen Kräfte die wiederum peripherisch sich verbreitete, wo immer die neuen Orden gemeinsam ihre Ableger hin verpflanzten. Noch ein anderer Faktor bestimmte das Geistesleben des 13. Jahrhunderts und stachelte es zu hoher Kraftentfaltung auf, nämlich das große wissenschaftliche Problem, das scheinbar durch zufällige Umstände gestellt, sich wie eine von der Vorsehung gewollte Aufgabe erwies: die Angliederung der peripatetischen Philosophie an die christliche Weltauffassung. Nur wenigen Vorgängen in der Geschichte der menschlichen Geisteskultur wohnte eine ähnliche Tragweite inne, wie der Angliederung der peripatetischen Philosophie an das christliche Denken. Denn die größte auf geistiger Gemeinschaft beruhende Kommunität der Menschheit, die katholische Kirche, steht bis zur Stunde unter dem Einflusse jenes im 13. Jahrhundert sich vollziehenden Assimilationsprozesses. Es ist begreiflich, daß dieser Prozeß nicht ohne die Geburtswehen aller bedeutungsvollen Ereignisse, ohne heftige Widerstände und Kämpfe vor sich ging. Thomas von Aquin stand im Mittelpunkte jener Bewegung als Träger einer führenden Rolle.

Erst die erfolgreiche geschichtliche Forschung der letzten Dezennien hat die allgemeinen Züge des geistigen Entwicklungsgangs dieser Periode deutlicher erkennen lassen und an die Stelle eines verschwommenen nebelhaften Bildes ein Gemälde von dramatischer Wirkung zu setzen vermocht.

Der Anstoß der Bewegung ging vom Zentrum der spanischen Halbinsel aus. Bekanntlich war nur ein kümmerlicher Teil der aristotelischen Schriften, nämlich einzelne logische Werke in boëtianischer Uebersetzung in den Besitz der abendländischen Gelehrten während der Frühperiode des Mittelalters gelangt, um hier als Grundlage dialektischer Studien und zum Ausbau eines bescheidenen philosophischen Begriffsschatzes zu dienen. Unterdessen hatte der umfassende Schriftenbestand der aristotelischen Philosophie nicht müßig geruht. Er hatte in Syrien und Persien zur Blüte der Wissenschaft beigetragen und nach der Eroberung dieser Länder durch die Araber die hohe Kultur der mohammedanischen Reiche im Orient und in Spanien mitbegründen helfen. Wie eine wandernde Kriegsbeute ging er nun mit dem beginnenden Zerfall der arabischen Herrschaft auf der Hispanischen Halbinsel, bereichert durch die kommentierende Literatur arabischer Gelehrter, in den Besitz der abendländischen Christenheit über. Erzbischof Raimund von Toledo (1126 bis 1151) ordnete nämlich die Uebersetzung der Hauptwerke des Aristoteles und der philosophischen Arbeiten eines Algazel, Alfarabi, Avicenna, Avicebron und anderer aus dem Arabischen ins Lateinische an. Toledo wurde dadurch ein Knotenpunkt des literarischen Verkehrs für das übrige Abendland. Unter Raimund wirkten daselbst als Uebersetzer der Archidiakon von Segovia Dominikus Gundissalinus und der zum Christentum übergetretene Jude Johannes Hispanus. Nachmals wurde es aufgesucht von Gerhard von Cremona und Michael Skottus. Letzterer übertrug unter anderem die Kommentare zu Aristoteles von dem größten arabischen Philosophen aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, Averroës, in die Gelehrtensprache des Abendlandes. Die philosophische Literatur, welche bisher den christlichen Gelehrten zu Gebote stand, war einem unscheinbaren Bächlein vergleichbar, nunmehr schwoll sie in wenigen Dezennien zu einem fast unübersehbaren Strom an. Es ist von höchstem Interesse, die Wirkungen zu beobachten, welche diese plötzliche Bereicherung des wissenschaftlichen Besitzes in den maßgebenden literarischen Kreisen des christlichen Europa hervorrief. In erster Linie mußten sie sich geltend machen innerhalb des natürlichen Erkenntnisgebietes, zu dem jene Literatur unmittelbare Beziehungen hatte. Aber unwillkürlich zogen sie auch die Theologie als Glaubenssystem und normierende Weltauffassung in Mitleidenschaft. Der erste Eindruck, so scheint es, war der, daß die neue Literatur eine Umgestaltung und Erweiterung des natürlichen Wissensgebietes bedingte. Bisher war das natürliche Erkenntnisgebiet und damit der rationelle und propädeutische Unterbau der Gotteslehre durch die Disziplinen der sieben freien Künste umschrieben gewesen. Aber bereits einer der ersten Uebersetzer von Toledo, Dominikus Gundissalinus, empfand das Bedürfnis, das natürliche Wissen auf eine breitere Grundlage zu stellen, indem er mit Rücksicht auf die neuen literarischen Schätze



Abb. 10. Vinzenz von Beauvais am französischen Hofe. M. Feuerstein: Wandgemälde in der Ludwigskirche zu Straßburg

in seiner bemerkenswerten Schrift De divisione philosophiae eine neue und erweiterte Einteilung des philosophischen Wissens vornahm. Wie sehr dieses Bedürfnis im Vordergrunde stand, zeigt, daß ein anderer der genannten Uebersetzer, Michael Skottus, dieses Unternehmen zum Teil im Anschluß an Gundissalin bald nachher wieder aufnahm.

Indes unverhältnismäßig bedeutungsvoller und tiefgehender mußten die Wirkungen sein, welche die inhaltliche Art des neuen Wissensstoffes ausübte. Zum ersten Male trat ein großes einheitliches System der Philosophie in den Gesichtskreis der christlichen Gelehrten. Die bisherige christliche Literatur wies nichts auf, was ihm nur entfernt hätte an die Seite gestellt werden können. Auch die Werke des heiligen Augustinus, so reich ihr philosophischer Gehalt sein mag, konnten sich nicht mit ihm messen. Sie entbehrten einer gleichen Vielseitigkeit des Stoffes, zum wenigsten seines systematischen Aufbaus. Augustins mehr platonische Denkungsart unterschied sich wesentlich von der grundsätzlich und durchgeführt empirischen Betrachtungsweise des Aristoteles. Um so weniger können spätere Literaturerzeugnisse mit dem aristotelischen Schriftenkreise in Vergleich gezogen werden, etwa das Hauptwerk von Skottus Eriugena mit seiner kühnen Lehre von der Wirklichkeit, ihrer Entfaltung und ihrem Kreislauf. Was das Mittelalter zuletzt im Laufe des 12. Jahrhunderts an größeren systematischen Werken geschaffen hatte, bezog sich, wenn auch nicht völlig ausschließlich, so doch großenteils, nur auf das Glaubensgebiet. Und jene neue Literatur bot nicht nur das System des Aristoteles selbst dar. Sie suchte seine Lehre auch dem Verständnis näher zu bringen durch die Erklärungen bedeutender Kommentatoren. In ihrem Geiste brach sich gleichsam das eine Licht der aristotelischen Doktrin in verschiedenen Farben. In doppelter Gestalt türmte sich der neue in seiner unleugbaren Bedeutung und Größe verwirrende Schriftenkomplex vor den Augen der Repräsentanten der christlichen Wissenschaft auf, einmal als freie Gabe der Vorsehung, deren dankbare Annahme selbstverständlich erscheinen mußte; dann aber wie eine Herausforderung des alten Heidentums und des mit ihm verbündeten Mohammedanismus an das am Christentum orientierte Denken und an den christlichen Glauben. Die bestimmte Stellungnahme zu der peripatetischen Philosophie entschied über die Richtungen, die das wissenschaftliche Leben der Hochscholastik durchziehen. Selbstverständlich fehlte es nicht an solchen, die beim Bekanntwerden der neuen Literatur bereits ihre feste Bahn eingeschlagen hatten. Für sie, die fertigen Männer der alten Zeit und Schule, konnte es sich höchstens darum handeln, den einen und anderen wertvollen Gedanken der peripatetischen Denkweise aufzugreifen. Im übrigen wandelten sie mehr konservativ als polemisch den alten Weg weiter. Einen günstigen Boden fanden die vermittelnden, eklektischen Geister in Enzyklopädien und Summen und breiter Anlage ein buntes, wenig harmonisches Ganze von Anschauungen zusammenzustellen. Für die selbständigen Charaktere, die sich von der unerbittlichen Folgerichtigkeit der Gedanken leiten lassen, kam alles darauf an, wo sie ihre prinzipielle Stellung fixierten, ob bei Augustin oder Aristoteles oder Averroës, ob in Orientierung an der christlichen Lehre, ob in rationalistischem Verzicht auf eine solche. Wo sich ihre Wege kreuzten, war der Kampf eine unvermeidliche Folge.



Abb. 11 · St. Dominikus meditierend. Detail eines Gemäldes von Fra Angelico zu S. Marco in Florenz. Aus M. Wingenroth, Angelico da Fiesole, Bielefeld u. Leipzig

Hiemit sind ungefähr die hauptsächlichsten Richtungen angedeutet, auf welche das große Problem der Hochscholastik hinwies. Daß diese selbst bei allem Festhalten an ihrer obersten Aufgabe, dem systematischen Ausbau der Theologie, in hervorragender Weise von philosophischen Fragen in Anspruch genommen wurde, ist aus dem Gesagten klar.

Eben begannen die Geister sich zu scheiden, als der jugendliche Thomas von Aquin an der Seite des Ordensmagisters Johannes Teutonikus zu der ‚Mutter der Weisheit', dem unvergleichlichen Anziehungspunkte aller Wissensdurstigen, nach Paris, seine Schritte lenkte. Es galt seine Studienjahre zu vollenden.



Thomas' von Aquin Jugend und Studienjahre



Keinem mittelalterlichen Scholastiker war ein Biograph von der gleichen Feinsinnigkeit und Treue beschieden wie dem heiligen Anselmus in Eadmer. Wohl hatte auch Thomas von Aquin, solange er im Orden lebte, seinen Sozius. Fast ein halbes Menschenleben stand zuletzt Rainald von Piperno an der Seite des hochangesehenen Mannes. Aber keiner seiner mitlebenden Ordensgenossen fühlte sich berufen, in einem abgerundeten Bilde sein Leben zu überliefern. Freilich fehlte diesem Leben auch alles, was den Geschichtsschreiber reizt: die dramatische Bewegung, äußerer Glanz und Stellung, eine unmittelbare tiefgehende Wirkung auf die Zeitgenossen. Für die Vielen war er ein Unbekannter, den die Mauern des Klosters, der Kirche, des Hörsaals ihren Augen entzogen. Schon den eigenen Hausgenossen selbst pflegte seine ganze Persönlichkeit in Sinnen und Forschen aufzugehen. Und auf dieses, auf die Erzeugnisse seines Geistes, waren in erster Linie die Blicke der verhältnismäßig wenigen gerichtet, die ihm von nah und fern ihr Interesse zuwendeten. Seine Schriften selbst haben jenen ausgesprochenen Charakter der Unpersönlichkeit, in dem uns das Geistesleben der Scholastik mehr als das einer anderen Zeit entgegentritt. Sehen wir von den Dedikationen einzelner seiner Schriften ab, so ist nicht ein einziger Brief von ihm überliefert.[5] So ist der spätgeborene Biograph des Heiligen in erster Linie auf die wenigen und trockenen offiziellen Dokumente angewiesen, die seinen Namen nennen. Ein paar Anekdoten von ihm erzählen zu erbaulichen Zwecken seine Zeitgenossen Gerard von Fracheto in den Vitae Fratrum und Thomas von Cantimpré in dem von krauser Phantasie überwucherten Buch ‚Ueber die Bienen'. Erst Ptolemäus von Lucca, der Thomas am Abend seines Lebens noch kennen gelernt hatte, erschwingt sich dazu, in wenigen Kapiteln seiner Kirchengeschichte seiner zu gedenken. Und nun, so glaubte man bisher, habe erst aus Anlaß seiner Kanonisation Wilhelm von Tocco zur Feder gegriffen, um auf Grund der Untersuchungen des Kanonisationsprozesses erstmals ein eigentliches Bild seines Lebens zu entwerfen. Tatsächlich ist ihm der bedeutendste Historiker des Dominikanerordens aus der ersten Zeit seines Bestandes, der spätere Bischof von Lodève, Bernardus Guidonis, zuvor gekommen. Noch ehe der Kanonisationsprozeß seinen Anfang nahm, hatte dieser mit Sorgfalt die ihm erreichbaren Nachrichten über Abkunft, Leben und Tod des Aquinaten im zweiten Dezennium des 14. Jahrhunderts zu einem verhältnismäßig schlichten, nur wenig von rhetorischem Schmuck und erbaulichen Motiven durchsetzten Lebensbilde seines Ordensgenossen zusammengefaßt. Außer den wenigen Aufzeichnungen, die ihm zu Gebote standen, scheint er hauptsächlich die lebendige Ueberlieferung zu Rat gezogen zu haben. Manchen Zug in dieser Ueberlieferung vermag er noch auf den Genossen des heiligen Thomas, Rainald von Piperno, der selbst keine schriftlichen Aufzeichnungen über Thomas gemacht zu haben scheint, zurückzuführen.[6]

Sein Werk diente Wilhelm von Tocco, dem offiziellen Redaktor der Legende des Heiligen gelegentlich des Kanonisationsprozesses, zur Grundlage. Erweiterungen und kleinere Korrekturen, die er an des Bernardus Werk vornahm, entstammen zumeist dem Heimtalande des heiligen Thomas und beziehen sich auf Tatsachen, welche bei den

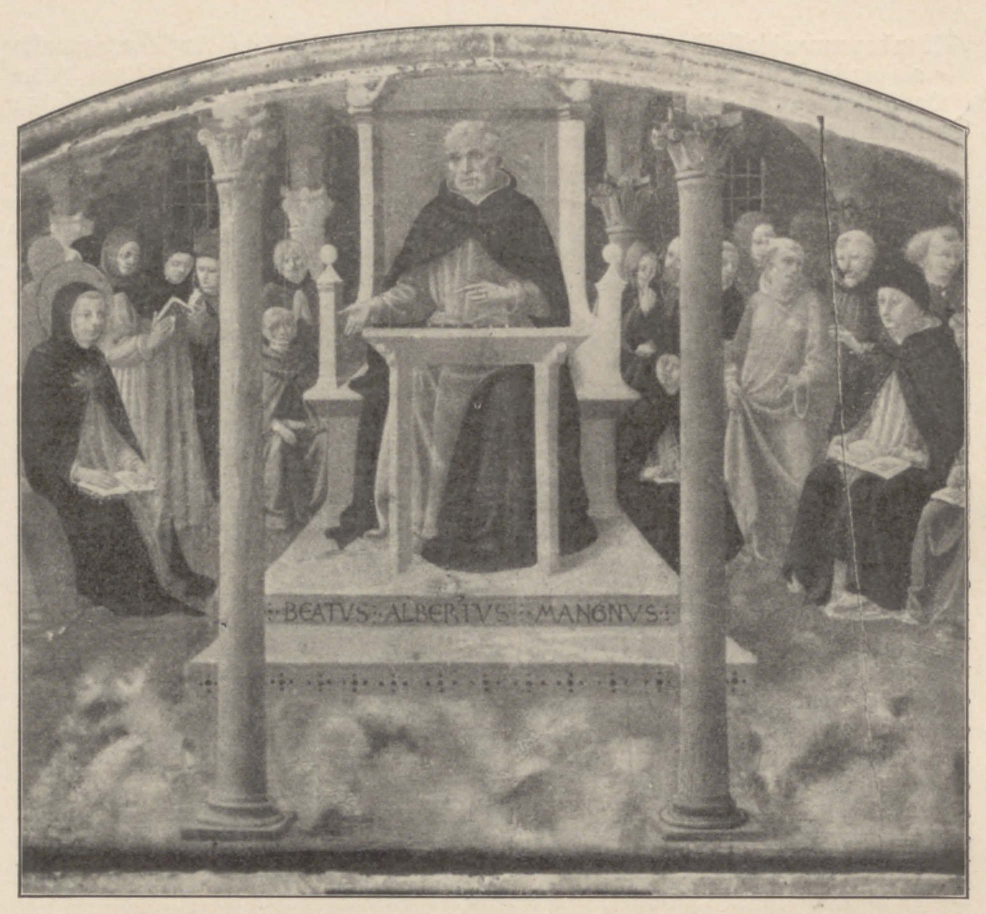


Abb. 12 · Schule Alberts des Großen. Tafelbild aus der Schule des Fra Angelico in der Akademie zu Florenz (Phot. Alinari)

Untersuchungen zu jenem Prozesse festgestellt wurden. Ein beträchtlicher Teil des Textüberschusses bei Wilhelm geht freilich auf Rechnung phantastischer und phrasenhafter Amplifikationen ohne allen historischen Wert.

Zu den ältesten Quellen über das Leben des heiligen Thomas zählen endlich noch die Akten des Kanonisationsprozesses. Sie umfassen die Ergebnisse zweier Untersuchungen über Leben und Wunder des Aquinaten, welche vom Juli bis September 1319 und im November 1321 angestellt wurden zu einer Zeit, als noch einige Landsleute des Heiligen lebten, die ihn in ihrer Jugend persönlich gekannt hatten.

Da der heilige Thomas von Aquin am 7. März 1274, am Anfange des 50. Lebensjahres stehend, starb, so ist er zu Beginn des Jahres 1225 geboren. Sein Geburtsort war das väterliche Schloß Roccasicca, nordwestlich von Aquino. Die Grafen von Aquino zählten zu den vornehmsten Geschlechtern des südlichen Italien. Vom gleichnamigen Großvater des Heiligen wird erzählt, daß er mit einer Schwester Friedrich Barbarossas vermählt war. Aus dieser Ehe gingen hervor, außer Landulf, dem Vater des Heiligen, Thomas, Graf von Acerra, und Sinnibald, nachmals Abt von Monte Cassino. Die Mutter Theodora, Gräfin von Theate, entstammte einem normannischen Fürstengeschlechte. Da zwei Schwestern von ihr mit den Königen Peter von Aragonien und Ludwig von Sizilien vermählt waren, verbanden ihn verwandtschaftliche Beziehungen mit diesen Höfen sowohl als auch mit dem von Frankreich.

Die Provinz Terra di Lavoro, in welcher die Burg Roccasicca lag, gehörte zum sizilianischen Königreiche, das Friedrich II.

Abb. 13 · Zyklus aus dem Leben des hl. Thomas von Aquin. Wandgemälde in der Dominikanerkirche zu Regensburg

im Jahre nach seiner Kaiserkrönung 1221 wieder in Ordnung gebracht hatte. In diesem Jahre war das Haupt der Grafen von Aquino, Thomas, Graf von Acerra, Oberjustitiar des Festlandes im Königreich Sizilien geworden. Von seinem und seiner Familie Verhalten zu Kaiser und Papst in den nächstfolgenden Jahren hing das Schicksal eines großen Teiles der Terra die Lavoro ab, zumal ein Bruder des Grafen von Acerra seit 1227 über die mächtige Abtei Monte Cassino als Abt gebot. Wie in dem Grafen von Acerra, so dürfen wir auch in dem Vater des heiligen Thomas,

Landulf von Aquino, dem Herrn von Loretto und Belcastro, einen treuen Anhänger des Kaisers sehen. Tritt auch er selbst weniger hervor, so finden wir doch später seine Söhne Rainald und Landulf an der Seite des Kaisers. Der heilige Thomas war der jüngste unter den Söhnen Landulfs und wurde von seinen Eltern für den geistlichen Stand bestimmt. Auf der Höhe von Monte Cassino brachten sie ihn als Oblaten Gott und dem heiligen Benedikt dar. Es ist jedoch ausreichend verbürgt, daß es nicht in ihrer Absicht lag, den Sohn, der Fürsten und Könige zu seinen Ahnen und Verwandten zählte, in beschaulicher Verborgenheit seine Tage verbringen zu sehen. Nach dem Beispiele seines Oheims Sinnibald sollte er vielmehr dereinst als Abt des reichen Klosters den Glanz seines angestammten Namens und Macht und Einfluß seines Hauses fördern. So schien die Voraussage eines frommen Eremiten Bonus, der am Fuße von Roccasicca lebte und das Grafenkind als bescheidenen Bruder des neuen Predigerordens vorahnend geschaut hatte, durch seine Eltern vereitelt zu werden.



Abb. 14 · Kaiser Friedrich II. Nach seinem Buch „Tractatus de arte venandi" Cod. Vatic. Palat. lat. 1071. Aus M. Kemmerich, Die Deutschen Kaiser und Könige im Bilde, Leipzig 1910

Es war im Jahre 1230, als Thomas, ein Kind von fünf Jahren, mit dem Gewande des heiligen Benedikt bekleidet wurde. Kurz vorher war die klösterliche Burg der Schauplatz mächtiger Erregungen gewesen. Denn im Frühjahr 1229 hatte Abt Sinnibald das Kloster, welches bisher auf der Seite des Kaisers gestanden, dem in das Königreich Sizilien eindringenden päpstlichen Heere geöffnet, aber bereits im Herbst war es vom Kaiser wieder in Besitz genommen und unter seine Verwaltung gestellt worden. So hatte die Devise des Friedens, welche über jedem Hause des heiligen Benedikt schwebt, zu Monte Cassino infolge des Besitzes und der politischen Bedeutung des Klosters schwere Proben zu bestehen gehabt. Die Nachwirkungen hievon mochten, wenn auch für die jugendliche Schar der Oblaten weniger fühlbar, in den folgenden Jahren des Friedens noch nachzittern. So viel ist gewiß: als der junge Thomas von Aquin ungefähr im Jahre 1236 von Monte Cassino Abschied nahm, um sich in Neapel den Studien zu widmen, war ihm weder die Stellung seines Oheims, noch überhaupt das Leben in einer reichbegüterten und mächtigen Abtei als erstrebenswertes Ziel dahin gefolgt.

Nach Bernardus Guidonis war es der Abt des Klosters selbst, welcher Neapel als Studienort riet. Dieses vorausgesetzt, hätten die Eltern um so bereitwilliger auf den Vorschlag eingehen können, als er sich mit ihren Zukunftsplänen für Thomas im Einklange befand. Denn Friedrich II., auf dessen Seite Landulf von Aquino stand, hatte bei der Gründung der Hochschule seines Königreichs in Neapel nicht nur den Besuch auswärtiger Schulen verboten, sondern auch denen seine Huld verheißen, die in Neapel gebildet würden. Indes nehmen wir mit Luigi Tosti wohl richtiger an, daß die kriegerischen Zeitläufte die Mönche und mit ihnen ihren jungen Oblaten Thomas nötigten, das Kloster zu verlassen.

Thomas hatte zu Monte Cassino Gelegenheit gehabt, sich die elementarsten Kenntnisse des Lesens, Schreibens usw. anzueignen. Zu Neapel wurden die freien Künste, aber auch die Rechte und Theologie gelehrt, letztere seit 1234 wahrscheinlich von den Dominikanern, die sich kurz vorher hier niedergelassen hatten. In den sieben

freien Künsten, welchen sich Thomas sieben Jahre gewidmet haben soll, hatte er zu Lehrern und zwar in den grammatikalischen und logischen Fächern des Triviums einen Magister Martin, in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Fächern des Quadriviums Petrus de Ibernia.

Unterdessen nahmen die Verhältnisse auf Monte Cassino die denkbar traurigste Wendung. In dem Kampfe zwischen Papst und Kaiser war Monte Cassino von den kaiserlichen Truppen besetzt und waren die Mönche vertrieben worden. Das Kloster diente als Stützpunkt der kaiserlichen Macht (1239). Wo vorher der Sohn des Heiligen von Nursia dem Gottesdienste oblag, hauste jetzt der kaiserliche Soldat. Es bestand zunächst keine Hoffnung für Thomas, dorthin zurückzukehren. Dazu kam aber, daß gerade jetzt, in den Jahren raschester Entwicklung und freier Entscheidung für ein selbstgewähltes Lebensziel, ein neues Ideal wie eine Morgenröte am Horizonte des edlen Jünglings auftauchte. Es war der Orden des heiligen Dominikus. Sein Stifter war vor kurzem der Aureole der Heiligen für wert erachtet worden (1234). Die erste jugendfrische Generation seiner Jünger warb in leibhaftiger Verkörperung seines Geistes für seine Pläne, für die Regel seines Lebens. Die Blüte der Jugend, die Edelsten und Besten, wandten sich in Haufen der neuen Art von Mönchen zu. Da war auch für Thomas die Stunde der Entscheidung angebrochen, als er, wie es scheint, durch den Bruder Johannes von St. Juliano des Genaueren mit Wesen und Willen der Stiftung des heiligen Dominikus vertraut gemacht wurde. Er wurde erfaßt von dem großen religiösen Zeitprobleme. Im Sinne seiner Familie sollte er als der nachgeborene Dynastensohn auf den Stufen kirchlicher Ehrenämter zu Ansehen, Macht und Besitz gelangen. Unvergleichlich schöner, edler und selbstloser erhob sich vor ihm das Mendikantenideal, den Spuren des Heilandes und der Apostel folgend, Verzicht zu leisten auf Ehre, Macht und Besitz und durch Wort und Beispiel die Welt Gott zu erobern. So stand sein Leben zunächst unter dem Einfluß zweier sich kreuzenden Tendenzen: fremden Willens und eigener, von der Gnade genährter Herzensneigung, des Verlangens nach den Machtmitteln dieser Welt und des entschlossenen Verzichtes auf ihre Güter, einer wenn auch in geistliches Gewand gehüllten Weltlichkeit und eines wahrhaft geistlichen, die Welt verachtenden Berufes. Thomas hatte später im Mendikantenstreit Gelegenheit, seine Auffassung von dem Verhältnisse des alten Benediktinerordens und der Mendikanten kundzugeben. Darnach erscheint ihm der gemeinsame Besitz in der Tat als ein Zurückstehen hinter dem evangelischen Vollkommenheitsideal. Der gemeinsame Besitz schließe zwar die evangelische Vollkommenheit nicht gänzlich aus. Aber größere Vollkommenheit verrät, auf den gemeinsamen Besitz überhaupt Verzicht zu leisten. So entschied sich Thomas für den Orden des heiligen Dominikus.



Abb. 15 · Siegel Friedrichs II. als König von Sizilien (Brit. Museum)

Die erste Niederlassung dieses Ordens war zu Neapel im Jahre 1231 durch Thomas Agni de Lentino, den Verfasser der Biographie des heiligen Petrus Martyr und nachmaligen Patriarchen von Jerusalem, gegründet und in der Folge dem heiligen Ordensstifter selbst geweiht worden. In S. Domenico Maggiore trat der junge Aquinate zu Ende des Jahres 1243 ein und empfing das weiße Wollengewand des Ordens aus der Hand des genannten Thomas Agni, welcher das Kloster als Prior leitete.

Nun besaß der Dominikanerorden seinen künftigen großen Lehrer, und es ist nicht ohne Interesse zu sehen, wie die Vorsehung, die das 13. Jahrhundert durch den Ursprung zweier verwandter Orden segnen wollte,

unparteiisch und zu gleicher Zeit auch dem zweiten dieser Orden als glückverheißendes Ereignis ein hochbegabtes italienisches Landeskind zuführte. Bonaventura, dessen Leben, Arbeiten und Kämpfe zu einem fortwährenden Vergleiche mit Thomas herausfordern, der am gleichen Tage mit Thomas zu Paris mit der Würde des Magisters ausgezeichnet wurde, schloß sich ebenfalls zu Ende 1243 oder im folgenden Jahre der Stiftung des reichen Armen von Assisi an.

Thomas war durch diesen selbständigen und entscheidenden Schritt seiner Jugend, der, wie es scheint, ohne Vorwissen der Eltern geschah, von der ghibellinischen Seite, welcher sein Haus angehörte, unwillkürlich auf jene der Welfen getreten und dies zu einer Zeit, als der Kaiser gegen den Papst im erbittertsten Kampfe lag und seine geistlichen Bundesgenossen, die Mendikanten, aus seinem Reiche verbannte. Die Dominikaner hielten es daher für geboten, ihren jungen Mitbruder dem Machtbereiche seines Vaters zu entziehen. Von Thomas' frommer Mutter dagegen wird erzählt, daß sie für den heroischen Entschluß ihres Sohnes volles Verständnis besessen habe.

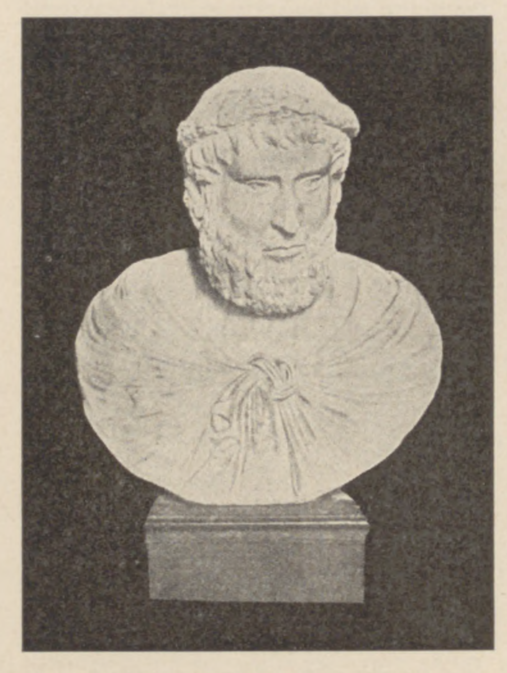


Abb. 16 · Petrus de Vineis. Marmorbüste, von Friedrich II. am Tor von Kapua aufgestellt

Ja als sie von seinem Eintritte bei den Dominikanern hörte, sei sie nach Neapel aufgebrochen, um ihn in seinem Vorhaben zu bestärken und ihn so, wie Bernardus Guidonis sagt, nochmals für ein geistliches Leben zu gebären, den sie vorher leiblich der Welt geboren hatte. Aber Thomas war bereits fort. Sie reiste ihm nach bis Rom. Allein er befand sich schon auf dem Wege nach Paris, dem beabsichtigten Orte seiner ferneren Studien. Nun sei sie es gewesen, welche vom Unmute über die Verkennung ihrer reinen Absicht übermannt, ihren älteren Söhnen befohlen habe, Thomas einzuholen und ihr vor Augen zu bringen. Die Brüder befanden sich damals — es war Frühjahr 1244 — im kaiserlichen Lager zu Aquapendente. Rainald und Landulf machten sich an die Verfolgung. Nach Ptolemäus von Lucca hätte auch der vertraute Ratgeber des Kaisers und erbitterte Gegner der Mendikanten, Petrus de Vineis, seine Hand mit im Spiele gehabt. Thomas wurde mit vieren seiner Ordensgenossen bei der Rast an einer Quelle angetroffen, auf ein Pferd gesetzt und auf dem väterlichen Kastell S. Giovanni in sicheren Gewahrsam gebracht.

Noch zu Lebzeiten des Heiligen begann man diese Haft auf S. Giovanni im Sinne apokrypher Martyrien auszuschmükken. Aus der einfachen Haft wurde ein dunkler Kerker mit den Qualen des Hungers und der Kälte. Die Umstimmungsversuche seiner weiblichen Familienangehörigen wurden geradezu in die widerliche Versuchungsszene durch eine Dirne umgedichtet. Allein die verschiedenen Berichte selbst lassen das allmähliche Werden dieser an sich unwahrscheinlichen Dinge teilweise noch deutlich erkennen. Sicher ist, daß die Verwandten Thomas, wie Gerard von Fracheto erzählt, auf alle mögliche Weise von seinem Entschlusse abwendig zu machen suchten, und ebenso sicher ist, daß Thomas unerschütterlich feststand. Dagegen scheint die Haft lediglich den Charakter eines freien Gewahrsams gehabt zu haben. Denn Thomas konnte sich von seinen Mitbrüdern wie ein gewichtiger Zeuge im Kanonisationsprozesse, der Logothet des Königreichs Sizilien, Bartholomäus von Kapua, deponierte, Bibel und Brevier verschaffen. Ja der gleiche Gewährsmann berichtet als über-

einstimmende Erzählung innerhalb und außerhalb des Ordens der Dominikaner, daß der Freund und Berater von Thomas, Johannes a S. Juliano, seine Haft mit ihm teilte. Dem Einflusse des begeisterten jungen Ordensmannes zur Zeit der Haft wird es auch zugeschrieben, daß eine seiner Schwestern, Marosia, später zu Kapua den Schleier nahm.

Die Haft dauerte über ein Jahr. Es wird mehrfach berichtet, daß sich ihr Thomas durch heimliche Flucht entzog. Wahrscheinlicher klingt wieder das Zeugnis von Bartholomäus von Kapua, der Vater habe Thomas, nachdem auch seine schroffen und harten Umstimmungsversuche vergeblich waren, auf Bitten seiner Gemahlin freigelassen.



Abb. 17 · Der hl. Dominikus, den Stammbaum der Heiligen seines Ordens haltend. Fra Angelico: Fresko in S. Marco zu Florenz

Nun war Thomas 20 Jahre alt und sollte seine theologischen Studien beginnen. Auf seine Studienlaufbahn waren die zwei hervorragendsten Mitglieder des Dominikanerordens aus Deutschland von Einfluß, nämlich Johannes Teutonikus und Albert der Große. Ersterer, nach seinem Geburtsorte im Osnabrückischen, auch von Wildeshausen genannt, hatte bereits ein reichbewegtes Leben hinter sich, war unter anderem ein paar Jahre Bischof in Bosnien gewesen und stand jetzt als vierter Ordensmagister an der Spitze des Dominikanerordens. Er selbst geleitete den hoffnungsvollen italienischen Grafensohn, es war wohl nach dem Generalkapitel von Köln und nach Schluß des Konzils zu Lyon, an dem er teilgenommen hatte, an seinen künftigen Studienort Paris, wo Albertus Magnus im Herbste dieses Jahres 1245 seine Lehrtätigkeit begann.

Die überwiegende Mehrzahl derer, welche sich mit dem Leben Alberts des Großen befaßt haben, schreiben ihm ein Alter von über 80 Jahren zu. 1193 soll er in der schwäbischen Donaustadt Lauingen das Licht der Welt erblickt haben. Allein wenn das Uebermaß seiner Arbeitsleistung zu seiner Erklärung auch eine ungewöhnlich lange Lebenszeit zu fordern scheint, so schränken sich seine Jahre im Lichte bestimmter geschichtlicher Zeugnisse doch auf eine wesentlich mäßigere Anzahl ein. Er selbst macht in einem überlieferten Gebete die Andeutung, daß er von Jugend auf zur Arbeit im Orden für den Denar des ewigen Lebens eingestellt worden sei, und Gerard von Fracheto und Roger Bacon, zwei Zeitgenossen, die ihn kennen konnten, lassen keinen Zweifel darüber, daß er in früher Jugend bereits das Gewand des heiligen Dominikus getragen. Es wäre in der Tat auffallend, wenn Albert der Große, dieses Licht seiner Zeit, 52 Jahre alt geworden wäre, bis er für wert befunden wurde, zu Paris auf den Leuchter gehoben zu werden, wenn er am Ende des kräftigen Mannesalters, erst mit 55 Jahren, durch den Magistergrad ausgezeichnet worden wäre. Wir haben allen Grund, Heinrich von Herford Glauben zu schenken, welcher ihn mit 16 Jahren um 1223 zu Padua in den Orden treten läßt. Er war also um 1207 geboren und stand in der Blüte der Jahre, als er zu Paris, wo er bisher nach dem ausdrücklichen Zeugnisse seines Rivalen Roger Bacon nicht studiert hatte, seine Lehrkanzel aufschlug.[7]

Nicht unvorbereitet war Albert auf den bedeutungsvollen Posten an der Universität Paris gestellt worden. Sein ganzes bisheriges Leben war sozusagen der Wissen-

schaft und insbesondere der Lehrtätigkeit gewidmet gewesen. Unmittelbar nach der Vollendung seiner eigenen theologischen Studien hatte er zu Köln zweimal die Sentenzen erklärt. Damals, es war in den dreißiger Jahren, hatte er den bekannten Erzähler geistlicher Anekdoten, Thomas von Cantimpré, zu seinen Schülern gezählt. Gegen das Ende des Jahrzehnts, vielleicht mit seinem 30. Jahre, wurde ihm das Amt eines selbständigen Lehrers im Orden, eines Lektors, übertragen, das er der Reihe nach in hervorragenden Städten seines Vaterlandes, in Hildesheim, Freiburg, Regensburg und Straßburg ausübte. Zu Regensburg hatte er es, wie ausdrücklich berichtet wird, zwei Jahre inne. Zu Straßburg traf ihn die Berufung nach Paris.

Die lange Reihe von Jahren, in denen er teils unter einem Lektor stehend, teils als selbständiger Lektor, die theologische Lehrtätigkeit ausübte, hatte ihm Zeit gegeben, sich in der Tiefe und Weite des theologischen Gebietes heimisch zu fühlen und die ihm anvertrauten Kreise in dasselbe einzuführen. Aber viel bedeutungsvoller wurde es, und zwar für das ganze vaterländische Geistesleben, daß dieser große Geist seine Schwingen weiter ausgedehnt hatte, als es ihm durch die auferlegte Pflicht der theologischen Unterweisung geboten war. Was ihm in Paris infolge bestehender Verbote oder wenigstens herrschender Vorurteile vielleicht weniger leicht gewesen wäre, war ihm in den deutschen Landen möglich, nämlich die neue Welt der peripatetischen Literatur zu einem großen Teile sich anzueignen und zu durchmessen. Das Drängen seiner Mitbrüder und die lebendige Ueberzeugung vom Werte dieser Literatur veranlaßten ihn zu dem großen Entschlusse, diese Literatur dem Verständnis der Lateiner näher zu bringen. Sein Unternehmen blieb nicht ohne Widerspruch. Denn nur durch Widerspruch gereizt, kann er in die Klage über jene Nichtswisser ausbrechen, ‚die auf alle Weise den Gebrauch der Philosophie bekämpfen wollen, insbesondere bei den Predigermönchen, wo ihnen niemand Widerstand leistet. Sie sind wie unvernünftige Tiere, die lästern, was sie nicht verstehen.' Aber er ließ sich in seinem Vorhaben nicht beirren und ungefähr seit seinem Eintreffen in Paris bot er in rascher Folge die Früchte seiner bedeutsamen Arbeit, die er auf die peripatetische Literatur verwendete, dem gelehrten Abendlande dar. In nicht viel mehr als einem Dezennium publizierte er seine Erklärungen zu den Hauptwerken des Aristoteles und rief dadurch eine wahre Revolution im Studienwesen seiner Zeit hervor.



Abb. 18 · Denkmal des Albertus Magnus in Lauingen. Erzgußstatue von Ferd. v. Miller

An Albert den Deutschen ist in erster Linie jene Gestaltung des Studienwesens im Dominikanerorden geknüpft, welche dem theologischen Wissenschaftsbetriebe die naturgemäße Grundlage der phi-

losophischen Studien gab und dazu führte, daß im Jahre 1259 das philosophische Studium zur Vorschrift gemacht wurde, die aber zugleich die Wirkung hatte, daß neben die bisher allgemein bestehende wissenschaftliche Richtung in der Theologie der Zeit eine neue trat. Dem herrschenden Augustinismus stellte sich der Aristotelismus mit dem Anspruch auf Anerkennung gegenüber.

Allem Anscheine nach entsprang diese Wendung der Dinge der eigenen Initiative und dem Genie des deutschen Magisters. Roger Bacon läßt bei seiner Schilderung von dem geistigen Entwicklungsgang Alberts keinen Zweifel darüber. Er stellt ihn in seinen philosophischen Kenntnissen als völligen Autodidakten hin. ‚Aus eigenem Studium hat er, was er weiß,' sagt er. Darum vermißt er auch bei ihm das rechte Fundament, da er in der Schule durch Hören, Lesen, Disputieren nicht geübt worden sei. Denn als Knabe sei er in den Orden getreten und habe niemals Philosophie weder gelesen noch gehört in den Schulen, sei auch nicht an einem Studium solemne gewesen, ehe er theologischer Lehrer wurde. In seinem Orden habe er überhaupt nicht in der Philosophie unterwiesen werden können, da er der erste Magister in der Philosophie unter seinen Ordensgenossen sei (ipse est primus magister de philosophia inter eos). Dann habe er allerdings die anderen gelehrt. Daher zollt ihm Roger Bacon, der die philosophischen Kenntnisse für die Theologie für unerläßlich hält, trotz der Mängel, die er an ihm rügt, die höchsten Lobsprüche als einem außerordentlich strebsamen Mann, der unendlich viel gesehen hat, aber sich auch etwas kosten ließ und daher viel Nützliches aus dem unendlichen Meere von Schriftstellern, wie er sich ausdrückt, sammeln konnte.

Der Einfluß von Albertus Magnus auf den jugendlichen Thomas von Aquin wird von jeher als der dominierende angesehen. Wohl werden noch zwei andere Magistri genannt, die er während seiner Pariser Studienzeit hörte, nämlich Johan-



Abb. 19 · Dominikanerkirche und -Kloster (nunmehr Kgl. Lyzeum) in Regensburg

nes von Paris mit dem Zunamen Pungensasinum und Stephan von Auxerre. Aber sie treten vor jenem in den Hintergrund. Allein jener Einfluß konnte sich sicher nur innerhalb des geltenden Studienprogrammes entfalten und zwar in der Eigenart des Inhalts, mit dem es von Albert erfüllt wurde, und der Methode, welche er befolgte.

Noch haben wir die bisherigen dominikanischen Konstitutionen in Kraft zu denken, die im Jahre 1228 ihre Formulierung fanden. Darnach war das Ordensstudium ein ausschließlich theologisches. ‚In den Büchern der Heiden und Philosophen, so lautete die Vorschrift, sollen die Brüder nicht studieren, wenn sie dieselben auch zeitweilig einsehen. Weltliche Wissenschaften sollen sie sich nicht aneignen, auch nicht die sogenannten freien Künste, es sei denn, daß einmal für einzelne Brüder der Magister des Ordens oder das allgemeinen Kapitel anders verfügen wollte, — vielmehr sollen die Brüder und zwar die jungen wie die anderen nur theologische Bücher lesen.' Noch ein Jahr, bevor Albert der Große seine Lehrtätigkeit in Paris eröffnete, hatte sich das Generalkapitel von Bologna vernehmen lassen: ‚Wir mahnen die Lektoren, daß sie neue Lehrmeinungen nicht aufbringen, sondern sich den allgemeinen und mehr erprobten anschließen sollen.'



Abb. 20 · Dominikanerkirche in Regensburg vom Albertus-Magnus-Platze aus gesehen

Ganz im Sinne dieser Vorschriften verwerfen denn auch die alten Dominikanerprofessoren geradezu den Gebrauch der Philosophie in der Theologie. Johannes de S. Aegidio erhebt bittere Klage über jene eingefleischten Philosophen, die auch in der Gotteslehre philosophieren. ‚Wenn solche zur Theologie kommen, sagt er, so können sie sich kaum von ihrer Wissenschaft trennen, wie das bei einigen klar zutage tritt, die von Aristoteles in der Theologie nicht lassen können. Sie geben Messing für Gold aus, nämlich ihre philosophischen Fragen und Lehrmeinungen.' Und ein anderer Ordensgenosse wendet sich insbesondere gegen die Metaphysik. ‚Wer Metaphysik studiert hat, will stets auch in der Heiligen Schrift mit Hilfe der Metaphysik vorwärts kommen. Aehnlich spricht der, welcher Geometrie studiert hat, immer von Punkten und Linien auch in der Theologie. Solche hüllen den König in schmutzige und zerrissene Gewänder, sie streuen Staub ins Licht.' Das war die allgemein herrschende Stimmung unter den kirchlich gesinnten Theologen der Zeit. Eudes von Châteauroux, ein Weltgeistlicher, der nachmals das Kanzleramt der Pariser Universität innehatte und mit der Kardinalswürde ausgezeichnet wurde, gibt dieser herrschenden Stimmung Ausdruck mit den Worten: ‚Es ist eine Schande, daß die theologische Fakultät, welche ist und genannt wird die Sonnenstadt der Wahrheit und Einsicht, sich bemüht in der Sprache der Philosophen zu reden. Jene nämlich, welche in der Fakultät der Theologie studieren und lehren, bemühen sich, ihr Ansehen zu geben durch die Aussprüche der Philosophen, als ob sie nicht von der höchsten Weisheit übermittelt wäre, von der alle andere Weisheit stammt.' Von allen jenen, welche die heidnische Philosophie so hoch halten, meint er, sie verkaufen sich den Söhnen der Griechen.

So dachte man, als Albertus Teutonikus zu Paris seine Schule eröffnete und der junge Thomas aus Apulien (Apulus), wie die alten Chronisten den Aquinaten zuweilen irrtümlich zubenennen, als einer der stillsten aber empfänglichsten Schüler zu seinen Füßen lauschte.



Abb. 21 · Mittelalterlicher Doppelkatheder im ehemaligen Hörsaal Alberts des Großen zu Regensburg

Der allgemeine Rahmen, in dem das Studium der Dominikaner sich zu bewegen hatte, war gegeben durch die vorhin erwähnten Konstitutionen von 1228, welche verordneten: ‚Die zum Studium entsandten Brüder sollen vorzüglich in den Historien und Sentenzen wie im Texte und in den Glossen studieren und sich üben.' Als die selbstverständliche Grundlage des theologischen Studiums war damit der Text der Heiligen Schrift, denn er ist gemeint, festgehalten. Er sollte durch die Glossen illustriert werden, wohl vor allem durch die Glossa ordinaria, aber überhaupt durch die überkommene Exegese der Patristik. Daneben war das Studium von Lehrbüchern vorgeschrieben, nämlich die im 12. Jahrhundert entstandene allgemein gebrauchte Historia ecclesiastica von Petrus Comestor († 1169) und die Quatuor libri Sententiarum des Petrus Lombardus († 1164). Aber in jener raschen Entwicklung auf geistigem Gebiete waren vom Ende des zweiten bis zur Mitte des vierten Jahrzehnts bereits nicht unwesentliche Aenderungen eingetreten, weitere reihten sich in der unmittelbaren Folgezeit daran. Roger Baco läßt durch das, was er berichtet, die Entwicklung am deutlichsten überblicken. Das Buch der Historien wurde nämlich sehr bald nur mehr äußerst selten gelesen, während das Sentenzenbuch sich als allgemeines Lehrbuch einbürgerte. ‚Gerade das ist sehr befremdend, bemerkt darum Roger Baco, daß das Buch der Sentenzen derart in den Vordergrund getreten ist, während doch das Buch der Historien der Theologie viel näher steht. Denn dasselbe hält sich vom Anfang bis zum Schluß an den Text der Heiligen Schrift, den es auslegt. Das Buch der Sentenzen im Gegenteil lehnt sich nicht an den Schrifttext an, sondern geht außerhalb des Textes den Weg selbständiger Untersuchung.' An dieser Wandlung trug nach Baco hauptsächlich Schuld Alexander Halensis, welcher das Sentenzenbuch seiner theologischen Unterweisung zugrunde gelegt hatte.

Als schließliches Ergebnis in der Entwicklung des theologischen Studienplanes stellte sich in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts folgender hierarchisch geordnete



Abb. 22 · Der Dom zu Köln

Stufengang heraus. Zunächst wurde die Heilige Schrift von einem Anfänger in der Lehrtätigkeit kursorisch gelesen. Die höhere Stufe bildete die systematisch-spekulative Behandlung des theologischen Lehrinhalts an der Hand der Sentenzen, welche einem bereits mehr fortgeschrittenen Bakkalaureus anvertraut war. Dem eigentlichen Magister regens endlich oblag als lectio ordinaria eine möglichst gründliche und erschöpfende Auslegung des Schrifttextes. Durch Quästionen und Disputationen war ihm die Möglichkeit gegeben, theologische Einzelfragen in ihrer Tiefe und Breite zu verfolgen. Selbstverständlich war dieser Magister gezwungen, sich auf den einen und anderen Teil aus dem großen Umfang der heiligen Bücher einzuschränken.

Als Thomas zu Paris seine Studien begann, war das soeben gekennzeichnete Studienprogramm noch im Werden begriffen. Wir sind einstweilen nicht in der Lage, die genauere Gestalt anzugeben, welche es in den Jahren 1145 bis 1248 aufwies. Doch soviel ist gewiß, daß Albertus Magnus, der im Jahre 1248 zum Magister vorrückte, was erst nach der Lesung der Sentenzen möglich war, die Kommentierung der Sentenzen zukam.

Seine eigentümliche Geistesrichtung lenkte das theologische Studium im Dominikanerorden auf einen neuen Weg. Mit einer dem Genie bescherten Intuition erkannte er die Notwendigkeit des philosophischen Denkens zur wissenschaftlichen Behandlung der Glaubenslehren. So gewährte er der Philosophie aller ängstlichen und abwehrenden Bedenken konservativer Kreise ungeachtet eine volle Wirkung auf die Theologie. Sie beherrschte seine Methode, sie bereicherte und ergänzte ihren Inhalt, sie verhalf ihr zu der notwendigen rationellen Fundamentierung und ihrer systematischen Geschlossenheit. Alexander Halensis war ihm hierin aufseiten der Franziskaner für seine Zeit vorangegangen und hatte dadurch seiner

Ordensschule zunächst das Uebergewicht jenes Ansehens gesichert, das sich unter anderem in der Schätzung seiner Summe durch die päpstliche Autorität bekundet. Von Albertus an datiert ein Fortschritt der Entwicklung über die ältere Franziskanerschule einschließlich des heiligen Bonaventura und über den Konservativismus der gesamten augustinischen Theologen hinaus. Er beginnt der Scholastik mit ihrer innigen Verbindung philosophischen Denkens und christlichen Glaubens ihr endgültiges Gepräge zu geben, eine einheitliche Weltansicht auf Grund des vernünftigen Denkens und geoffenbarter Wahrheit aufzubauen.

Eine Aenderung in den äußeren Lebensverhältnissen des heiligen Thomas brachte der Sommer des Jahres 1248. Albertus Teutonikus erscheint am 15. Mai dieses Jahres erstmals als Magister. Das Generalkapitel, welches im Juni zu Paris abgehalten wurde, ordnete in vier Ordensprovinzen, der provenzalischen, lombardischen, teutonischen und englischen, Generalstudien an. Mit der Einrichtung jenes der deutschen Provinz wurde Albert betraut. Als sein Sitz war die blühendste und volkreichste Stadt am Rhein, Köln, ausersehen. Thomas folgte seinem Lehrer nach Köln. Da keinerlei Rechtstitel besteht, auf Grund dessen der junge italienische Dominikaner das Generalstudium zu Paris mit dem neueingerichteten zu Köln hätte vertauschen können, so sind wohl in persönlichen Verhältnissen liegende Motive für diese Uebersiedelung maßgebend gewesen und in letzter Linie der Wille des Ordensgenerals Johannes Teutonikus.

Falls die beiden Dominikaner bald nach Schluß des Studienjahres, der Ende Juni fiel, nach ihrem neuen Bestimmungsorte übersiedelten, traf es sich, daß sie der Grundsteinlegung des Domes von Köln durch Erzbischof Konrad von Hostaden am 15. August 1248 beiwohnen konnten. Sage und Dichtung haben den großen Meister Albert bekanntlich in eine viel engere Beziehung zu diesem herrlichsten Werke mittelalterlicher Kunst gebracht und wie zu diesem, so zu manchem anderen in jenen Städten, in welchen er weilte. Geschichtliche Anhaltspunkte hiefür besitzen wir nicht. Und doch nimmt die ahnende Sage nicht mit Unrecht einen Zusammenhang an, nur liegt er weniger an der Oberfläche. Denn wenn die Werke der Kunst ein Abbild des geistigen Lebens der Zeit bedeuten, dann sind jene gewaltigen und unübertroffenen Bauten des Mittelalters nicht möglich ohne die großen Architekten des Geistes, und der moderne Künstler, welcher in Alberts Rechte als Symbol der Wissenschaft das Buch legte und seine Linke auf dem Plane des Kölner Domes ruhen läßt, hat der exakten Geschichtsforschung zum Trotze auf einen tiefen Zusammenhang der Dinge hingewiesen.

Als Thomas nach Köln kam, war er erst 23 Jahre alt und hatte den vorgeschriebenen Studiengang jener zu vollenden, welche für das Lehramt bestimmt waren. Es kann also unmöglich richtig sein, daß er jetzt schon im Lehramt verwendet wurde. Bei dem ältesten Biographen des Heiligen, Bernardus Guidonis, findet sich denn auch keine Spur einer Nachricht, daß er jetzt schon lehrend aufgetreten wäre. Er erscheint durchaus als Schüler Alberts. Von den Gegenständen des theologischen Lehrvortrages Alberts ist jedoch lediglich die gelegentliche Bemerkung überliefert, daß er die Schrift des Dionysius De divinis nominibus las.



Abb. 23 · Grabmal von Konrad von Hostaden im Dom zu Köln. Aus A. Kuhn, Allgemeine Kunstgeschichte

Sonst erfahren wir nur ein paar kleine anekdotenhafte Züge aus jenem Teil der Studienzeit des heiligen Thomas. Seine Mitschüler haben ihm, so wird erzählt, den Spitznamen ‚stummer Ochs' gegeben. Der Grund war, wie ausdrücklich berich-

tet wird, seine auffällige Schweigsamkeit, und wenn wir das noch jetzt in der Terminologie der derben deutschen Studentensprache — Deutsche waren ja hauptsächlich seine Mitschüler — fortlebende Bild richtig interpretieren, seine unermüdliche Kopfarbeit. Indes ist nicht ausgeschlossen, daß der schweigsame Frater den Eindruck des minder Begabten machte. Es wird nämlich erzählt, daß ein diensteifriger Mitschüler sich berufen fühlte, sich ihm zur Wiederholung einer Lektion freiwillig anzubieten. Als er dabei aber stecken blieb, habe Thomas sein Schweigen unterbrochen, den Vortrag des Magisters klar wiedergegeben und, wie der Biograph bemerkt, ‚auch einiges, was der Magister nicht gesagt hatte, bei seiner Wiederholung ergänzend hinzugefügt'. Das habe die Aufmerksamkeit des Magister studentium und des Magisters Albert auf ihn gelenkt. Ein andermal habe Thomas vom Hörsaal zur Zelle sein Notizblatt verloren, nach dessen Einblick Albert ihm bei seinem ersten Schulakte ein ziemlich schwieriges Problem gestellt habe. Doch Thomas sei seinem Lehrer, der ihm so zusetzte, daß er die Disputation zu Ende glaubte, derart Punkt für Punkt Rede und Antwort gestanden, daß Albert gesagt haben soll: ‚Wir nennen diesen einen stummen Ochsen, er aber wird in der Wissenschaft dermaßen seine Stimme erheben, daß sie in der ganzen Welt gehört werden wird.' Obwohl nun Thomas, so erzählt sein Biograph, ‚die anderen sowohl durch sein Wissen als auch seinen Geist überragte, so hat er doch keinen auch nur leise geringgeschätzt und niemand ein ungebürliches Wort gegeben oder gar sich über sich selbst erhebend, sich für etwas Großes erachtet'.

Nach Vollendung der theologischen Studien veranlaßte Albert der Deutsche den Ordensmagister durch seinen Rat und das Thomas ausgestellte Zeugnis, seinen hoffnungsvollen Schüler zur Lehrtätigkeit an der Universität Paris zu entsenden. Thomas erhielt ein Schreiben von Johannes Teutonikus, das ihn zum Bakkalaureus in Paris bestimmte und ihn aufforderte, sich zum Lesen der Sentenzen bereit zu halten. Zu Beginn des Studienjahres 1252 treffen wir ihn also wieder zu Paris.



Erste Lehrtätigkeit in Paris



Es waren ungefähr 20 Jahre verflossen, seitdem die ersten Mendikantenlehrer an der Universität Paris sich festgesetzt hatten, als Thomas von Aquin seine Lehrtätigkeit begann. Die paar Dezennien hatten ausgereicht, seinen Orden zu der ersten geistigen Macht der Zeit erstarken zu lassen. Wo immer ein Kloster des heiligen Dominikus entstand, hatte vorschriftsgemäß auch ein Lektor des Ordens seine Tätigkeit zu entfalten. Als Pflanzstätten und Konzentrationspunkte dieser zerstreuten Posten wissenschaftlicher Regsamkeit erscheinen die vier Generalstudien des Ordens, welche, wie oben bemerkt, im Jahre 1248 ins Leben gerufen wurden. Vielleicht wurde von den bisher bestehenden Hochschulen diese Dezentralisierung des Wissenschaftsbetriebes, da sie sich nur auf Ordensmitglieder erstreckte, weniger empfunden. Um so fühlbarer wirkte aber auf ihr altes Vorbild Paris die Wucht und das Ansehen der Mendikanten im Schoße des Universitätsorganismus selbst, wo gerade durch die Dezentralisierung nur mehr eine Auswahl aus den befähigtsten Köpfen des Ordens studierte und wieder die Auslese aus den Besten für die Lehrstühle vorgeschlagen wurde. Vor diesen Sternen erster Größe begannen die kleineren Leuchten zu erblassen. Es kam dazu, daß die theologische Fakultät unversehens auch äußerlich um die Mitte des 13. Jahrhunderts eine andere Gestalt angenommen hatte. Ursprünglich aus lauter weltgeistlichen Lehrern bestehend, setzte sie sich allmählich zum größeren Teile aus



Abb. 24 · Schule des hl. Thomas von Aquin. Tafelbild aus der Schule von Fra Angelico in der Akademie zu Florenz (Phot. Alinari)

Ordensklerikern zusammen, unter denen die neuen Mendikantenorden mit ihren drei bis vier theologischen Lehrstühlen ungefähr ein Dritteil der ganzen Fakultät ausmachten.

Der erste im Sinne einer Reaktion gegen die bestehenden Zustände unternommene Schritt von seiten der weltgeistlichen Magister war eine geheime Versammlung im Februar 1252 gewesen, in der sie bestimmt hatten, daß inskünftig jeder Orden mit einem Magister in einer Schule sich zufrieden geben solle. Damit begann ein Streit zwischen dem Säkularklerus und den Mendikanten, der sich über Jahre hin erstreckte. Er wurde verschärft, als sich die Universität infolge eines blutigen Konfliktes von Schülern mit der städtischen Polizeigewalt in ihren Privilegien beeinträchtigt glaubte und die Vorlesungen einstellte, wozu sich die Mendikanten nicht verstanden. Als die Streitsache vor den Heiligen Stuhl gebracht wurde, wußte der Wortführer der Mendikantengegner, der angesehene Magister Wilhelm von St. Amour, nicht nur Innozenz IV. auf seine Seite zu bringen, sondern es entstand auch eine allgemeine Bewegung gegen die Bettelorden, die von der Kanzel und durch beißende Satire volkstümlicher Dichter genährt wurde und sich gegen die ganze Wirksamkeit der Mendikanten auch in ihren seelsorglichen Verrichtungen, ja gegen ihr Lebensideal selbst kehrte. Schon glaubte Wilhelm von St. Amour und seine Gesinnungsgenossen einen entscheidenden Schlag gegen die Mendikanten führen zu können, als er auf Grund einer anfechtbaren Schrift des Franziskaners Gerard von Borgo S. Donnino, nämlich von dessen Introductorius in Evangelium æternum, ihre Rechtgläubigkeit in Frage stellte.

Der Sachverhalt war folgender. Am Ausgang des 12. Jahrhunderts war ein klösterlicher Reformator in Kalabrien, Abt Joachim von Fiore, auf apokalyptische Prophezeiungen verfallen, die innerhalb der mystisch veranlagten Kreise der Spiritualen und Fratizellen unter den Franziskanern großes Ansehen besaßen. Joachim, von vielen wie ein Heiliger verehrt, hatte abweichend von der gewöhnlich seit den Vätern festgehaltenen Periodisierung der Weltgeschichte, welche mit Christus die Fülle der Zeiten für gekommen erachtete, innerhalb der christlichen Periode noch einen weiteren Vollkommenheitszustand vorausgesagt, welcher zwar bereits begonnen habe, dessen Vollendung er aber von der Zukunft erwartete. Er unterschied nämlich drei Weltzustände, den des Vaters: des alten Gesetzes, des Fleisches, der Verheirateten und Laien; den des Sohnes und des Neuen Testamentes: einen Mittelzustand zwischen Fleisch und Geist, den der Kleriker; endlich den des Heiligen Geistes, der eigentlichen Fülle der Zeiten und eines neuen ewigen Evangeliums, das von Mönchen verkündet werde, das dem Weltende vorausgehende Zeitalter der Mönche. Auf Joachim griff der zu Paris studierende Franziskaner Gerard von Borgo S. Donnino zurück und stellte dessen

drei Hauptschriften selbst als das neue ewige Evangelium hin, indem er 1254 eine Einleitung dazu verfaßte (Introductorius) und die Schriften selbst mit Glossen versah. Der mit der Verkündigung des neuen Evangeliums betraute Orden war für ihn jener des heiligen Franziskus. Mit kühner Vermessenheit wagte er das Jahr 1260 als jenes zu bezeichnen, in welchem das neue Evangelium an die Stelle des bisherigen treten müsse, wie das Evangelium Christi das Alte Testament ersetzt habe.

Schon im Sommer 1255 wurde der Introductorius Gerards durch Alexander IV. verurteilt und darauf Gerard selbst von seinen Ordensobern zu ewiger Kerkerhaft verdammt.

Obwohl nun der Verfasser dieser Einleitungsschrift nicht im mindesten zweifelhaft war und seine Anschauungen keineswegs von dem Franziskanerorden als solchem geteilt wurden, mußte die Schrift den Gegnern der Mendikanten als willkommene Waffe wider diese dienen, und da die Dominikaner innerhalb des Universitätskörpers verhaßter waren als die Franziskaner, wurde sie besonders gegen sie ausgenützt. Ja Wilhelm von St. Amour scheute nicht davor zurück in seiner Schrift ‚Ueber die Gefahren der jüngsten Zeiten' gerade die Dominikaner als jene hinzustellen, die mit dem Beginne der Endzeit das Evangelium Christi verlassen und dem neuen ewigen Evangelium sich zuwenden werden.

So war es Wilhelm tatsächlich gelungen, für die Mendikanten eine unsichere Lage an der Universität zu schaffen. Aber der Wechsel auf dem päpstlichen Stuhle brachte eine Wandlung der Dinge. Alexander IV. hatte wohl Gerard verurteilt, aber er war den Mendikanten günstiger gesinnt als sein Vorgänger Innozenz IV. und erließ noch im ersten Jahre seines Pontifikats die Bulle Quasi lignum vitæ, eines jener weitschauenden Dokumente, durch welche der päpstliche Stuhl seine pflichtmäßige Fürsorge für die höchsten Güter der Menschheit bekundet. Alexander führte darin die in der Kampfzeit erlassenen Dekrete der Universität teils auf ein billiges Maß zurück, teils hob er sie ganz auf. Insbesondere gebot er, die beiden Dominikanerprofessoren Bonushomo und Helyas samt ihren Hörern wieder in die Gemeinschaft der Universität — sie hatten sie durch die Nichtbeachtung des Vorlesungsstreikes verloren — aufzunehmen. Das war im April 1255.



Abb. 25 · Troubadour des 13. Jahrhunderts nach der Handschrift 3143 der Arsenalbibliothek zu Paris. Aus L. Clédat, Rutebeuf, Paris (Hachette) 1909

Unter solch mißlichen Verhältnissen hatte Thomas von Aquin im Herbste 1252 seine Erklärung der Sentenzen begonnen

und noch immer war ein Ende des Streites nicht abzusehen. Denn der leidenschaftliche Wortführer der Gegner der Regularen fuhr fort, diese letzteren bei hoch und niedrig in Mißkredit zu bringen, sie als die große Gefahr der Zeit und als die Vorläufer des Antichrist zu brandmarken. Zu diesem Zwecke verfaßte er die Schrift ‚Ueber die Gefahren der jüngsten Zeiten'. Schon dachten die Dominikaner daran, neben der bestehenden Hochschule zu Paris ihre eigene zu errichten, als wieder Alexander IV. eingriff. In einem Schreiben an Bischof Reginald von Paris vom 17. Juni 1256 erklärt er die Haupträdelsführer der den päpstlichen Anordnungen widerstrebenden Partei, an ihrer Spitze Wilhelm von St. Amour, ihrer kirchlichen Würden und Benefizien für verlustig und befiehlt, sie aus dem französischen Königreiche zu verbannen. Die übrigen Magister sollten im Falle des Ungehorsams und des ferneren Ausschlusses der Mendikanten aus ihrer Gemeinschaft der Exkommunikation verfallen. Der Papst mißbilligt aber auch ernstlich den auf seiten der Dominikaner gehegten Gedanken der Sezession aus einer Gemeinschaft, an der selbst Juden und alle möglichen sonstigen Feinde des christlichen Namens Aufnahme finden mußten, geschweige denn tugendhafte und religionstreue Männer. In diesem Schreiben gedenkt nun Alexander IV. ausdrücklich des heiligen Thomas. Es war aber nicht das erstemal. Bereits zu Anfang des Jahres 1256 hatte er nämlich den Kanzler Heimeric von der Pariser Universität beauftragt, Thomas mit dem theologischen Lizentiat auszuzeichnen. Der Kanzler war indes dem päpstlichen Befehle bereits zu vorgekommen. Deshalb belobt ihn Alexander in einem weiteren Schreiben vom 3. März, daß er ‚seinem geliebten Sohne, Bruder Thomas von Aquin, einem Manne, ausgezeichnet durch Adel des Geschlechtes und Ehrbarkeit der Sitten, wie auch durch Gottes Gnade im Besitze eines Schatzes wissenschaftlicher Erkenntnis', die Lizenz gegeben und er ermahnt ihn, nun Thomas rasch zu der feierlichen Antrittsvorlesung in der theologischen Fakultät zu bringen. Aber dieser Versuch, die Willfährigkeit der gegen die päpstlichen Anordnungen widerstrebenden Elemente zu erproben, war verfrüht. Denn in eben jenem Schreiben vom 17. Juni 1256 wendet sich der Papst gegen solche Magistri und Scholaren, die sich denen widersetzen, welche die Vorlesungen, Disputationen und Predigten der Dominikaner zu hören und dem feierlichen Aufnahmsakte des heiligen Thomas beizuwohnen geneigt waren. So verzögerte sich überhaupt jener Akt bis zum Herbste des folgenden Jahres.

Unterdessen ward Wilhelms Schrift ‚Ueber die Gefahren der jüngsten Zeiten' durch die kirchliche Autorität einer Untersuchung unterzogen, die damit endigte, daß sie durch Alexander IV. am 5. Oktober 1256 zum Verbrennen verurteilt wurde. An der Untersuchung waren in erster Linie vier Kardinäle beteiligt, aber auch die Generale der beiden Mendikantenorden und von jenem der Dominikaner Albertus Magnus und Thomas von Aquin wurden zur Mitberatung eingeladen. Das führte Thomas nach langer Zeit wieder nach Italien. In Anagni, wo der päpstliche Hof im Herbste des Jahres 1256 weilte, sah Thomas die blauen Berge seiner Heimat wieder. Nach



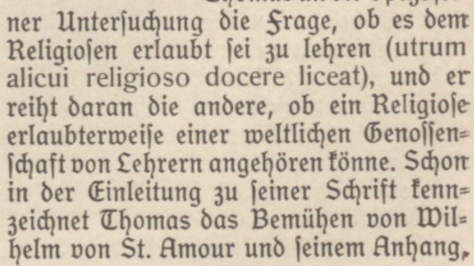
Abb. 26 · Reste eines päpstlichen Palastes in Anagni

Wilhelms von Tocco wenig verläßiger Erzählung hätte Thomas von Aquin die Hauptrolle bei jener Untersuchung gespielt. Als Lohn seines siegreichen Vorgehens wäre jetzt erst von Ludwig dem Heiligen seinem Orden ein zweiter theologischer Lehrstuhl an der Universität Paris eingeräumt worden. Die offenbaren Irrtümer Wilhelms von Tocco vermeidet Heinrich von Herford in seinem Chronikon. Nach ihm hatte das maßgebende Wort bei der Beratung der ältere Magister und damalige Provinzial von Deutschland, Albertus Magnus. Die Umstände scheinen ihm aber nur eine äußerst kurze Zeit zur Vorbereitung auf das entscheidende Konsistorium ermöglicht zu haben. Erst am Tage seiner Ankunft zu Anagni sei er des Buches von Wilhelm von St. Amour habhaft geworden, habe das Manuskript zerlegt und in der Nacht noch durch mehrere Schreiber kopieren lassen, so daß ihm nur der nächste Tag und die folgende Nacht vor dem Konsistorium zur Vorbereitung verblieben. Als Niederschlag der glänzenden Ausführungen Aberts im Konsistorium sei in der Folge das schöne Buch ‚Thomas gegen Wilhelm' (Thomas contra Wilhelmum) entstanden, gemeint ist die Schrift des heiligen Thomas ‚Gegen die Bestreiter des Dienstes Gottes und des Ordenslebens' (Contra impugnantes Dei cultum et religionem).



Abb. 27 · Der hl. Bonaventura. Fra Angelico: Fresko in der Kapelle Nikolaus V. im Vatikan (Phot. Alinari)

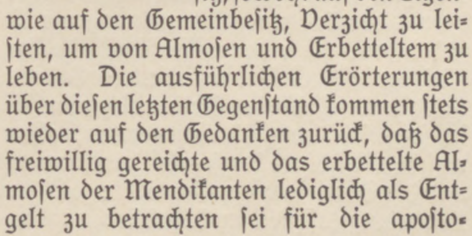
Die Schrift bildet mit des heiligen Bonaventura ungefähr gleichzeitig entstandenen Quästionen ‚Ueber die evangelische Vollkommenheit' (De perfectione evangelica) die erste theoretische und zugleich apologetische Auseinandersetzung über Wesen und Ziele der neuen Orden und ist als solche von hohem Interesse. Ihr Kernpunkt liegt im zweiten Hauptteile. Hier wendet sich Thomas in sechs Kapiteln gegen die Bemühungen der Gegner, die neuen Ziele und Ideale der Mendikantenorden als unberechtigt zu erweisen. Die ersten vier Kapitel verraten sich sofort als ein Wiederaufgreifen der seit ungefähr 150 Jahren stets aufs neue gestellten Frage, ob es den Ordensgeistlichen erlaubt sei, gleich dem weltlichen Seelsorgeklerus öffentlich eine apostolische Wirksamkeit zu entfalten. Aber das neue Programm, durch das früher mitten aus den monastischen Kreisen heraus ein erweitertes Wirkungsfeld der Mönche angestrebt wurde, hatte durch die geänderten Zeitverhältnisse eine umfassendere Gestalt angenommen. Lautete die ursprüngliche Frage: ob es den Mönchen erlaubt sei zu predigen, zu taufen usf., so tritt diese jetzt bei Thomas erst an die dritte Stelle. Als fundamentaleres und einflußreicheres Wirkungsfeld hatte sich den neuen Orden durch den natürlichen Gang ihrer Entwicklung die neue Institution der Universitäten, hatte sich ihnen die erste unter ihnen, Paris, eröffnet. Und so stellt Thomas an die Spitze seiner Untersuchung die Frage, ob es dem Religiosen erlaubt sei zu lehren (utrum alicui religioso docere liceat), und er reiht daran die andere, ob ein Religiose erlaubterweise einer weltlichen Genossenschaft von Lehrern angehören könne. Schon in der Einleitung zu seiner Schrift kennzeichnet Thomas das Bemühen von Wilhelm von St. Amour und seinem Anhang,



die Mendikanten, welche durch Wort und Beispiel zumal zu wirken beabsichtigen, von Studium und Wissenschaft auszuschließen, als gleichbedeutend damit, ihre Widerstandskraft gegen die Feinde der Wahrheit zu brechen und ihnen selbst den in der Heiligen Schrift gelegenen geistlichen Trost zu nehmen. Das sei die List der Philister, von denen es (1 Könige 13, 19) heißt: ‚Es hatten die Philister Vorsorge getroffen, daß die Hebräer nicht Schwert und Lanze machten'. Denn die Glosse wende die Stelle auf die Hinderung des wissenschaftlichen Studiums an. Derartige Ränke habe vormals Julian der Apostat inauguriert. Daß es dem Ordensmann erlaubt sei zu lehren, zeigt Thomas durch den Hinweis auf Autoritäten, wobei er den von den Gegnern von jeher am meisten genannten Hieronymus mit Absicht an die Spitze stellt, und auf das Zeugnis der Vernunft. Das ursprüngliche Recht des weltgeistlichen Standes auf die theologische Lehre gilt hiebei als selbstverständliche Voraussetzung. Aber mannigfache Gründe empfehlen die Ordensleute als besonders geeignete Organe der Theologie. Wenn nämlich die evangelische Lehre nicht nur Gebote, sondern auch Räte kenne, so werde diese Lehre ganz besonders passend von solchen vorgetragen, welche nicht nur die Gebote, sondern auch die Räte halten. Die Beschaulichkeit, die sie sich zum Ziele setzen, und die Ruhe des Gemütes, welche aus der Beobachtung ihrer drei Gelübde entspringt, befähigen sie in ganz besonderer Weise für das Studium und die Lehrtätigkeit. Indem dann Thomas das Lehren als Werk der Barmherzigkeit und als geistliches Almosenspenden auffaßt und den Gedanken ausspricht, es könne geradezu ein Orden gestiftet werden mit der speziellen Aufgabe zu lehren, deutet er bereits einen Punkt an, der ihm zur Rechtsgrundlage des Mendikantenideals als solchen dient. Dem Einwande, daß weltliche Theologen in genügender Anzahl vorhanden seien, begegnet er mit der Bemerkung, daß der aus der Lehre entspringende allgemeine Nutzen durch die Vermehrung der Lehrkräfte doch nur selbst eine Steigerung erfahren könne. Es sei darum schädlich, falsch und albern zumal, die Religiosen von der Gemeinschaft mit den weltgeistlichen Magistern ausschließen zu wollen. Denn es schädige die kirchliche Einheit und die christliche Liebe, den Vorteil der Studierenden und den katholischen Gemeinschaftsgedanken, widerspreche durchaus der Intention der biblischen Schriften und könne nur auf Scheingründe und unrichtige Vorstellungen über das Gemeinschaftsleben gestützt werden. In den drei letzten Kapiteln dieses Teiles seiner Schrift wendet sich Thomas gegen die Zumutung, die Mendikanten seien verpflichtet, durch ihrer Hände Arbeit sich ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Er weist das Recht nach, auf allen Besitz, sowohl auf den Eigen- wie auf den Gemeinbesitz, Verzicht zu leisten, um von Almosen und Erbetteltem zu leben. Die ausführlichen Erörterungen über diesen letzten Gegenstand kommen stets wieder auf den Gedanken zurück, daß das freiwillig gereichte und das erbettelte Almosen der Mendikanten lediglich als Entgelt zu betrachten sei für die aposto-



Abb. 28 · Ludwig IX., der Heilige. Statuette im Musée Cluny zu Paris



lische Arbeitsleistung der Seelsorge und der Predigt.

Während Thomas zu Paris gegen das Haupt der Mendikantengegner durch die eben besprochene Schrift ankämpfte, erlag Wilhelm von St. Amour der Verurteilung durch die höchste kirchliche Autorität. Er ging der Erlaubnis zu lehren und zu predigen verlustig und mußte sich in seine burgundische Heimatsstadt ins Exil begeben. Aber trotz der Gunst des Papstes und des französischen Hofes war den Mendikanten zu Paris ein friedliches Wirken noch lange nicht beschieden. Immer wieder drang das Gros der Universität beim König und Papst auf die Zurückberufung Wilhelms, immer wieder mußten sich die Mendikanten neue Anfeindungen gefallen lassen. So verteilte am Palmsonntag 1259, als eben Thomas predigte, ein Pedell namens Guillot eine Schmähschrift gegen die Mendikanten. Nach hartem Kampfe hatten diese letzteren das erreicht, daß ihre beiden berühmtesten Ordenslehrer Thomas und Bonaventura als Magistri in die Gemeinschaft der Universität aufgenommen wurden. Es geschah im Oktober des Jahres 1257.

Thomas weilte noch ungefähr drei Jahre als Magister an der Pariser Universität. Seine Aufgabe war jetzt Schriftexegese und Behandlung theologischer Einzelfragen.

Die Zeit der ersten Lehrtätigkeit des Aquinaten zu Paris ist durch jene großen Aenderungen des Dominikanerordens in seinem Verhältnis zur Wissenschaft bezeichnet, welche im Gegensatze zu den ursprünglichen Absichten des Ordens nunmehr zu rechtlicher Geltung kamen. Aus dem durchaus aszetischen und konservativen Geiste der älteren Reformorden geboren, hatte der Dominikanerorden ursprünglich das Studium weltlicher Wissenschaft und Literatur grundsätzlich abgelehnt. Noch das Generalkapitel von Bologna 1244 hatte es aus diesem Geiste heraus verpönt, neue Lehrmeinungen aufzubringen. Aber der wissenschaftliche Instinkt der besten Geister innerhalb des Ordens hatte unbeschadet der Ordensdisziplin sich in jene Richtung hineingefunden, ohne welche alle höhere Regsamkeit verkümmert und der Orden selbst auf der Stufe geistiger Bedeutungslosigkeit zurückgeblieben wäre. Bereits Vinzenz von Beauvais, dieser ‚Schwelger an der Tafel der Literatur', hatte den ganzen Umkreis weltlicher Wissenszweige in seine großen enzyklopädischen Werke hineingezogen. Und Albertus Magnus hatte fern von dem Emporium wissenschaftlichen Lebens in Paris das literarische Material des Peripatetismus in staunenswertem Umfang sich zu eigen gemacht, als es ihm endlich vergönnt war, zu Paris lehrend aufzutreten. Für Thomas war die Beziehung auf diese Literatur bereits zu einer selbstverständlichen Sache geworden. Ganz natürlich, denn das vorbereitende Studium auf die Theologie, die Artes, hatten in den ersten Dezennien des 13. Jahrhunderts eine früher nicht gekannte Bedeutung und Ausdehnung gewonnen. In welchem Umfange die Artistenfakultät zu Paris die neue peripatetische Literatur einschließlich der einst verbotenen Schriften des Aristoteles zu Lehrzwecken verwertete, zeigt der gemeinsame Beschluß der Professoren dieser Fakultät vom 19. März 1255 über die in dieser Fakultät zu erklärenden Texte. Aus dieser Fakultät stiegen zumeist die weltgeistlichen Professoren der Theologie zu ihren theologischen Lehrstühlen empor. Ohne die Beherrschung jener Literatur hätten die Ordensmagistri notwendig hinter ihren weltgeistlichen Kollegen zurückbleiben müssen. Nur durch ein intensives Studium derselben konnten sie sich jenen Vorsprung in der Wertschätzung der Zeitgenossen und der Nachwelt sichern, welchen wir Albertus und Thomas einnehmen sehen. Aber auch in der Vorbildung des Ordensnachwuchses auf das theologische Studium müssen um jene Zeit tiefgreifende Aenderungen und zwar in spontaner Weise eingetreten sein. Wir haben zu dieser Tatsache für Paris keine urkundlichen Belege. Aber der deutlichste Beweis ist die Neuordnung des Studienwesens der Dominikaner auf dem Generalkapitel zu Valenciennes im Juni 1259. Hier setzten die ehemaligen und aktiven Theologieprofessoren in Paris Bonushomo, Florentius, Albert der Deutsche, Thomas von Aquin und Petrus von Tarantasia fest, daß in jeder Provinz, die dessen benötigte, eines oder mehrere Studien der einst verpönten Artes für den jungen Ordensklerus eingerichtet wurden.

Diesen Umschwung der Dinge scheint noch der um 1319 schreibende Biograph des heiligen Thomas, Wilhelm von Tocco, empfunden zu haben, indem er das Verhältnis, welches der Aquinate als Theologe zu den weltlichen Wissenschaften einnahm, durch eine den vormaligen hyperkonservativen und exklusiv theologischen Kreisen völlig fremdartige, aber durch Albertus und Thomas geteilte Denkweise rechtfertigt. ‚Es darf gewissen Leuten, sagt er, nicht töricht erscheinen, daß jemand zu den Satzungen göttlicher Weisheit sich weltlicher Wissenschaften bedient, da die Gegenstände aller Wissenschaften ein und demselben göttlichen Intellekte entspringen, von dem die Wahrheiten der göttlichen Weisheit ausströmen, dem alle Wissenschaften mit Recht dienen, von dem auch die menschlich erworbenen ausgehen.'

Aber auch ohne dieses nächstliegende Motiv überzeugter Wertschätzung des natürlichen Wissens hätte die geistige Konstellation in den wissenschaftlichen Kreisen von Paris ein Eingehen auf die philosophischen Doktrinen gebieterisch gefordert. Die neue, hauptsächlich von Spanien her vermittelte philosophische Literatur hatte bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts bei den abendländischen Denkern tiefgehende Spuren hinterlassen. Es war allmählich zu einem spontanen Wettbewerb um die Vorherrschaft unter den am meisten hervortretenden Autoritäten jener Literatur gekommen. In erster Linie hatten der jüdische Philosoph Avencebrol und alsdann die arabischen Interpreten des Aristoteles Avicenna und Averroës ihren Einfluß geltend gemacht. Aber in weiterer Folge brachte das Ringen der Geister und die fortschreitende Entfaltung ihrer Ueberzeugungen einen prinzipielleren Gegensatz zum Bewußtsein. Deutlich sehen wir am Horizonte jener Tage das alte Doppelgestirn der attischen Philosophie wieder auftauchen. Es waren freilich nicht direkt platonische Schriften und Ideen, welche dem aristotelischen Gedankensysteme gegenübertraten. An Stelle Platos hatte sein großer christlicher Repräsentant Augustinus die Rolle eines Rivalen mit Aristoteles übernommen. Mehr und mehr spitzten sich die Gegensätze zu einem Widerstreite zwischen Augustinismus und Aristotelismus zu. Vorerst allerdings machte sich dieser tiefer liegende Gegensatz noch weniger bemerklich.

Unter dem Einfluß von Albertus Magnus scheint sich Thomas von Aquin in Paris und Köln zunächst gründlich in das peripatetische Gedankensystem eingearbeitet zu haben. Zeugnis davon gibt die damals entstandene Schrift ‚Ueber die Naturprinzipien' (De principiis naturae), eine schlichte Darlegung der aristotelischen Ursachelehre. Sie verfolgt keinen polemischen, sondern lediglich einen didaktischen Zweck, nämlich den Bruder Silvester, wohl einen Romanen, der Thomas bei seiner ersten Lehrtätigkeit in Paris näher getreten war, in jene Doktrin einzuführen. Die aristotelischen Kommentatoren Avicenna und Averroës haben sich damals bei Thomas noch das Gleichgewicht gehalten. Aber schon seine ungefähr gleichzeitige Schrift De ente et essentia bekundet, wenn auch nicht eine formelle Polemik, so doch eine entschiedene Stellungnahme gegen eine der philosophischen Hauptautoritäten in der jüngsten abendländischen Literatur, gegen Avencebrol. Dieser vermeintlich arabische Philosoph, der indes tatsächlich Jude war, — er lebte ungefähr 1020 bis 1070 in Spanien, — hatte bei den ersten Begründern der hochscholastischen Literatur eine keineswegs untergeordnete Rolle gespielt. Der verdiente Archidiakon von Segovia, Dominikus Gundissalinus, hatte nicht nur seine philosophische Hauptschrift, die ‚Lebensquelle' (Fons vitae), ins Lateinische übertragen, sondern auch in seinen eigenen Abhandlungen ausgiebige Anlehen daraus gemacht. Bei dem erst vor wenigen Jahren, nämlich 1249, verstorbenen Bischof von Paris, Wilhelm von Auvergne, der durch seine hierarchische Stellung wie durch die Bedeutung seiner Schriften in gleicher Weise hervorragte, hatte er eine nicht zu übertreffende Wertschätzung in philosophischen Dingen gefunden. Von besonderer Bedeutung aber ist es geworden, daß sich auch der Begründer der Franziskanerschule, Alexander von Hales, dem Banne der Avencebrolschen Denkweise in wichtigen Lehrpunkten fügte und dadurch die ganze von ihm ausgehende Schulrichtung beeinflußte.

Gegen die Lehre Avencebrols wendet sich nun Thomas in De ente et

essentia. Er verwirft das zu weitgehende realistische Verfahren dieses unter neuplatonischem Einflusse stehenden Denkers, das ebenso viele sachliche Unterschiede macht, als sich logische Unterscheidungen ergeben. Insbesondere aber bekämpft er die Annahme eines materiellen Seinsbestandteils auch für die geistigen Wesen. Dieser Punkt erscheint ihm von solcher Wichtigkeit, daß er sich zur Rechtfertigung seiner Engellehre in einer späteren Schrift ‚Ueber die getrennten Substanzen' (De substantiis separatis) neuerdings gegen Avencebrol als den Hauptrepräsentanten der Lehre von einem materiellen Bestandteil auch des Geistigen wendet. Eine weitere von ihm bekämpfte Lehre, die Thomas hauptsächlich auf Avencebrol zurückführen zu dürfen glaubte, betraf die Annahme mehrerer konstitutiver Formen in den körperlichen Wesen. So trennte sich Thomas bereits früh von einschneidenden philosophischen Auffassungen seiner Zeit und kam dadurch unwillkürlich in eine gegensätzliche Stellung zu vorherrschenden Denkrichtungen hinein. Denn seine Polemik gegen Avencebrol traf von selbst auch jene, die dem jüdischen Philosophen beistimmten. Der nächste Erfolg der Polemik war, daß seine Gegner allmählich eine weniger anfechtbare Deckung ihres Standpunktes suchten und die Autorität des Avencebrol durch jene des heiligen Augustinus ersetzten.

Im Kampf gegen Avencebrol und seine Lehre kamen für Thomas nur Anschauungen in Frage, welche sich auf dem theoretischen Boden hielten und ungefähr die Bedeutung von Schulmeinungen hatten. Einen ernsthafteren Charakter hatte der Streit gegen Wilhelm von St. Amour und seinen Anhang besessen. Es hatte gegolten eine bestimmte Art des Ordenslebens in ihrem Existenzrechte zu schützen und den Mendikanten ihre Stellung an der Universität zu sichern. Tiefer als diese Kämpfe griff eine Bewegung, die sich an den Namen des berühmten Kommentators von Aristoteles, den arabischen Philosophen Averroës († 1198), knüpfte. Während vor kurzem noch keine rechte Klarheit darüber bestand, nach welcher Richtung die Schriften ‚gegen die Averroïsten' eigentlich zielen, wissen wir jetzt, daß diese Averroïsten ihre Stelle mitten unter den Angehörigen der Pariser Universität besaßen. Nie hat die menschliche Vernunft es an Versuchen fehlen lassen, sich auf sich selber stellend der Autorität den Rücken zu kehren. So können wir auch durch die Jahrhunderte des glaubensinnigen Mittelalters die Spuren des Rationalismus verfolgen. Seine natürlichen Anwälte befanden sich meist bei den Pflegern der natürlichen Wissenschaften, besonders der Dialektik. Darum sehen wir sie auch jetzt im 13. Jahrhundert im Kreise der Artisten an der Universität Paris.

In der christlichen Aera war christlichen Gelehrten noch nie ein so großartiges durch die natürlichen Erkenntnismittel geschaffenes wissenschaftliches System gegenüber getreten wie das aristotelische seit dem Beginne der Hochscholastik. Nie hatte sich ein Geistesmächtiger auf seine Vernunft gestützt ein ähnliches Ansehen erzwungen wie ‚der Meister der Wissenden'. So erklärt es sich, daß ein großer Teil der Pariser Artisten sich seiner Autorität rückhaltslos ergab. Seine Stimme übertönte alle übrigen. Sie galt als jene der Vernunft selbst. Seiner Lehre folgen bedeutete soviel als der Wahrheit selbst folgen. Das war die Richtung der Averroïsten. Der Name des arabischen Kommentators fand nur deshalb auf sie Anwendung, weil die Vertreter dieser Richtung in strittigen Punkten der aristotelischen Lehre die Entscheidung nach Maßgabe dieses jüngsten großen aristotelischen Interpreten unter den Arabern trafen. Dieser Umstand gab dann auch ihrer Lehre in einem der fundamentalsten Probleme der Philosophie, in der Auffassung von der Seele des Menschen, ein averroïstisches Gepräge.

Die ersten Anzeichen der bestehenden Richtung finden sich in der Schrift des Albertus Magnus ‚Ueber die Einheit des Intellektes gegen Averroës'. Albert sagt an der Stelle, wo er sie später seiner theologischen Summe einverleibt, daß er sie am päpstlichen Hofe weilend verfaßt habe, also ungefähr um 1256. Hier bezeichnet er als den Grundirrtum des Averroës und seines Anhangs, daß es nur einen einzigen Intellekt für alle Seelen und somit für alle Menschen gebe. Das war eine Erklärung des rein geistigen Erkenntnisprinzips in dem vielumstrittenen fünften Kapitel des dritten Buches ‚Ueber die Seele' von

Aristoteles, welche sich einfach einer neuplatonischen Emanationslehre einfügte. In der genaueren Detaillierung des averroïstischen Grundirrtums hält dann Albert der Große drei Punkte auseinander, nämlich daß nur ein einziger Intellekt in allen menschlichen Seelen sei, daß infolgedessen nur eine einzige geistige Seele allen menschlichen Leibern innewohne und daß nach dem Tode bei der Trennung von Leib und Seele nur dieses eine und identische Prinzip übrig bleibe.

Unwillkürlich stellen wir uns die Frage, weshalb als erster Bekämpfer der averroïstischen Richtung nicht Thomas von Aquin auftrat, vor dessen Augen doch an der Pariser Universität die dem Bewußtsein direkt Hohn sprechende Lehre Wurzeln faßte und stets weiter um sich griff; weshalb als Anwalt der gesunden Vernunft Albertus Magnus, der seit ungefähr acht Jahren der Pariser Hochschule nicht mehr angehörte, das Wort ergriff und zwar im fernen Süden.

Allem Anscheine nach stand Thomas dieser Gestaltung der Dinge nicht fern. Ja wir dürfen ihn wohl als die Seele dieses ersten Unternehmens gegen den averroïstischen Irrtum betrachten. Durch wen anders als durch ihn konnte Albertus Magnus, als er seinen einstmaligen Schüler auf italienischen Boden wieder traf, über die Vorgänge in der Artistenfakultät in kompetenter Weise informiert werden? Den anerkannten Philosophen Albert, dem gegenüber Thomas einstweilen weder Verdienst noch Namen aufzuweisen hatte, veranlaßte nun der Aquinate die Rolle des Apologeten einer gesunden Lehre zu übernehmen. Der Bakkalaureus Thomas hatte zudem schon um seines Ordensgewandes willen Feinde genug an der Pariser Universität und außerdem gerade jetzt Schwierigkeiten, in das Magisterkollegium aufgenommen zu werden. In diesem Zeitpunkte wäre es nicht klug gewesen, die Gegnerschaft durch den Eintritt in eine wissenschaftliche Kontroverse zu vermehren.

Aber nur für jetzt sollte der Kampf vermieden werden. Später, da die Zahl und Macht der averroïstischen Partei wuchs, da Siger von Brabant wie ein siegreich vordringender Feldherr sich an ihre Spitze setzte und sich gegen seine mit Namen genannten Hauptgegner Albertus und Thomas wandte, sie als die Verfechter einer verunechteten aristotelischen Doktrin öffentlich brandmarkend, wollte es Thomas nicht an sich fehlen lassen. Obwohl er der Universität Paris längst den Rücken gekehrt hatte, um auf friedlicherem Boden und unter dem Himmel seiner italienischen Heimat die Früchte seines Geistes zur Reife zu bringen,



Abb. 29 · Die Sainte-Chapelle in Paris

kehrte er nach dem alten Kampfplatz im Herzen Frankreichs zurück, um Siger im offenen Streit gegenüber zu treten. Doch das war erst zu Ende der sechziger Jahre.

In der Mitte des fünften Dezenniums nahm seine Kraft als bedeutendstes Werk der ersten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit sein Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus pflichtgemäß in Anspruch. Ihm soll in Kürze unser Augenmerk zugewendet sein.

Das berühmte Sentenzenwerk des ehemaligen Pariser Bischofs, welches 1146 bis 1150 entstand, war jahrhundertelang das bevorzugte Handbuch der Theologen. Es bildete eine zweite Lehrstufe im theologischen Unterricht des Mittelalters. Nachdem die angehenden Theologiestudierenden durch die kursorische Lektüre der Heiligen Schrift einen Ueberblick über die inspirierten Quellen des theologischen Lehrgehaltes erhalten hatten, vermittelten die Sentenzenbücher auf Grund der Heiligen Schrift, der Konzilsentscheidungen, der patristischen und frühmittelalterlichen Literatur ein einheitliches System der Gesamttheologie, welches die Glaubens- und Sittenlehre in sich befaßte. Eine dritte Lehrstufe bildete die ausführliche Exegese ausgewählter Teile der Heiligen Schrift und die Behandlung theologischer Einzelfragen. Das war der herrschende theologische Lehrplan, bis er durch die Scheidung von Dogmatik und Moral, durch die Umgestaltung der biblischen Wissenschaften, durch die Hinzufügung der Kirchengeschichte, durch die Modifikationen, welche die sogenannte positive Theologie erforderte, auf unsere jetzige Gestalt gebracht wurde.

Was die Sentenzenbücher des Lombarden betrifft, so handelt das erste von Gott, das zweite vom Ausgang der Dinge von Gott und vom Sündenfall des Menschen, das dritte von der Menschwerdung des Erlösers und der Gnade, das letzte von den Sakramenten und den letzten Dingen. Die teilweise rudimentäre Gestalt der vorgetragenen Lehre, die goldene Mittelstraße in der Richtung des Verfassers und systemasche Vorzüge empfehlen das Werk zu einem Leitfaden, an dem die Männer verschiedener Geistesart, Schulen und Zeiten ihre theologischen Anschauungen zu entwickeln vermochten. Es stellte sich wie ein weites Gefäß dar, das stets aufs neue mit bereichertem Erkenntnisinhalt erfüllt werden konnte. Bereits in der Frühzeit des 13. Jahrhunderts errang sich das Werk des Sentenzenmeisters die Vorherrschaft über alle ähnlichen literarischen Erzeugnisse und war nunmehr der Gegenstand ununterbrochener kommentatorischer Tätigkeit.

Bei den Franziskanern hatte bereits Alexander von Hales, wie man annimmt, einen in seine spätere Summe eingearbeiteten Kommentar zu den Sentenzenbüchern verfaßt. Zahlreiche Ordenstheologen sind ihm hierin gefolgt, so um 1248 der heilige Bonaventura. Auch auf seiten der Dominikaner, bei denen das Studium der Sentenzenbücher bereits im Jahre 1228 zur Vorschrift gemacht worden war, löste sich seit Hugo von St. Cher eine ununterbrochene Reihe von Kommentatoren ab. Albertus Magnus hatte während seiner ersten Lehrtätigkeit zu Köln die Sentenzen zweimal erklärt. Sein Werk lag sicher vollendet vor, als Thomas von Aquin bei ihm die Sentenzen zu hören begann.

Im Sentenzenkommentar Alberts dürfen wir wohl den nächsten Maßstab suchen für die Beurteilung der eigenen Leistung des Aquinaten. Was zunächst die äußere Form betrifft, so weichen die Kommentare der Zeit hierin nicht wesentlich voneinander ab. Es wird der Text der einzelnen Distinktionen des Sentenzenmeisters gegliedert (Divisio textus), nicht selten erweisen sich auch kritische Erörterungen über den Text als notwendig, bei Albert und Thomas als Auslegung des Textes (Expositio textus) bezeichnet, bei Bonaventura als Dubia circa litteram Magistri. Diese Erörterungen finden sich am Schlusse des Kommentars der einzelnen Distinktionen. Albertus zählt die an den Text angeschlossenen Fragen, die seinen eigentlichen Kommentar ausmachen, als fortlaufende Artikel in einer Distinktion. Bonaventura scheidet die Themata seines Kommentars in Artikel, die er weiterhin in Quästionen auseinanderlegt. Thomas gibt seinem Kommentar schon ganz die Form von Quästionen und Artikeln, wie er sie später in der theologischen Summe verwendet. Nur beginnt er für jede Distinktion des magistralen Textes eine neue Zählung der Quästionen.

Belangreicher ist der inhaltliche Unterschied, den das Werk des Aquinaten gegenüber seinen Vorgängern und Zeitgenossen, gerade auch gegenüber Albertus aufweist. Die Werke der beiden Dominikaner verhalten sich zueinander wie Gärung und Entwicklung zur Klärung und Vollendung. Wohl imponiert Albert wie in seinen sonstigen Schriften so auch im Sentenzenkommentar durch die Masse der angezogenen Literatur und positiven Kenntnisse. Aber nicht selten vermissen wir dann, wenn die Ansichten seiner Autoritäten sich allzusehr spalten, seine eigene sichere Stellungnahme. So kann er einmal (I Sent. Dist. XXIII. a. 2) acht verschiedene Meinungen über einen Lehrpunkt aufführen und analysieren, um zu dem resignierten Ergebnis zu kommen: ‚Den angeführten Meinungen will ich in nichts widersprechen, da der Stoff schwierig ist, und es möge ein jeder dem folgen, was ihm besser entspricht.‘ Diese Unentschiedenheit und eine mit ihr verwandte geringere Bestimmtheit und Präzision in der tatsächlichen Formulierung von Urteilen hängt zusammen mit dem Mangel dialektischer Durchbildung und einer letzten Durchdringung des Stoffes. Albert steht in der Philosophie noch auf der Stufe des arabisierenden Augustinismus, in der Theologie auf jener der alten konservativen Richtung von der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Bei Thomas findet sich eine so weitgehende Unentschiedenheit wie bei Albert auch in den schwierigsten Materien nicht. Er sucht den Problemen mit aller Energie auf den Grund zu gehen und findet so stets eine persönliche Anschauung. Auf Schritt und Tritt begegnen wir bei ihm mit der Präzision seiner Entscheidungen einem theologischen Fortschritt. Albert antwortete auf die Frage, ob die Philosophen die Trinität erkennen konnten, daß sie ohne Zweifel auf die Vernunft gestützt, keine genaue Erkenntnis von der Trinität in bezug auf die eigentümlichen Namen der Personen haben konnten. Thomas sagt entschieden: ‚Durch die natürliche Vernunft kann man nicht zur Erkenntnis der Trinität der Personen gelangen, und daher haben die Philosophen nichts davon gewußt, es sei denn durch Offenbarung oder durch Hörensagen von anderen.‘ Staunenswert ist die Klarheit der Gedanken und die dialektische Schärfe in ihrer Formulierung bei dem damals noch in den zwanziger Jahren Stehenden. Kaum aus der Schule Alberts getreten, verrät er eine Vertrautheit mit den spezifisch aristotelischen Gedanken, welche dem bei jenem noch anzutreffenden Eklektizismus nur noch in selteneren Fällen Konzessionen macht. Als Aristoteliker betrachtet er die Theologie als theoretische Wissenschaft, überwindet er den augustinischen Voluntarismus. Bekannt ist, wie er unter dem Eindruck der aristotelischen Lehre zu einer in seiner Zeit fast singulären Stellungnahme bezüglich der Beweisbarkeit des zeitlichen Anfangs der Schöpfung kommt. Im ganzen bietet Thomas in seinem Sentenzenkommentar, obwohl er ein Jugendwerk ist, bereits das fertige System seiner Theologie, einer Theologie, in welcher eine jahrhundertelange Entwicklung ihren Höhepunkt erreichte.

Der angehende Dozent der Theologie, nämlich der cursor biblicus wie auch der Bakkalaureus, hatten bei ihrer Lehrtätigkeit eine gebundene Marschroute. Der Magister regens war durch die freie Auswahl des zu behandelnden Lehrstoffes sowohl in seiner Schriftexegese als bei der Untersuchung theologischer Einzelfragen, der Quaestiones disputatae, begünstigt. Die Anregung zu den Quodlibeta scheint wohl in erster Linie von den Studierenden ausgegangen zu sein. Wenigstens möchte man aus der zuweilen seltsamen Art der hier aufgeworfenen Fragen auf eine derartige Provenienz schließen.

Von Thomas wird berichtet, daß er als junger Magister zu Paris zum Gegenstand seiner Schriftexegese das Matthäusevangelium gewählt habe. Er hätte sich in diesem Falle wohl in erster Linie durch die Reihenfolge der neutestamentischen Schriften bestimmen lassen. Aber welches Thema beschäftigte ihn bei seinen theologischen Einzeluntersuchungen? Daß für seine Wahl in diesem Punkte irgend ein Zufall ausschlaggebend war, ist kaum anzunehmen. Hier sprach sein persönliches Interesse oder die Aktualität des Gegenstandes das letzte Wort, oder es trafen beide zusammen.

Sein Thema lautete ‚Ueber die Wahrheit‘ (De veritate). Seit dem gleichlautenden Traktat des heiligen Anselmus war dieser Gegenstand nicht mehr ex pro-

fesso behandelt worden. Thomas erörtert ihn in einer systematischen Abrundung und Geschlossenheit, daß wir das große Werk, welches darüber entstand, mit einem modernen Terminus als theologisch-philosophische Erkenntnistheorie bezeichnen müssen. Ja es war mehr als das. Es war eine Programmschrift des Dominikanerordens aus einer Zeit, da derselbe sich anschickte, das philosophische Studium als pflichtmäßig einzuführen. In jenen Jahren, als Thomas seinen theologischen Lehrstuhl zu Paris innehatte, konnte es keinem Klarsehenden entgehen, daß sich eine Scheidung der Geister zu vollziehen begann. Die Vorherrschaft der Autorität des heiligen Augustinus, namentlich in erkenntnistheoretischen Fragen, begann ins Schwanken zu geraten. Am meisten mußte das fühlen der damals angesehenste Repräsentant der konservativen Richtung, der heilige Bonaventura. Sobald er die notwendige Muße fand, es war im Herbste des Jahres 1259 auf der Höhe von Alverna, entwickelte er auch seinerseits das Programm seines Ordens. Es geschah im Itinerarium mentis in Deum, jenem erkenntnistheoretischen Werke, welchem die älteren Franziskanerdoktoren, so ein Matthäus ab Aquasparta u. a. ihr noëtisches Rüstzeug zum Teil wörtlich entnahmen. Thomas erörtert in De Veritate das Wesen der Wahrheit, ihre Beziehung zu Gott, zu den reinen Geistern und zum Menschen. Deshalb spricht er vom Wissen Gottes, von den Ideen, vom Worte Gottes, von der Vorsehung und Vorherbestimmung und einer symbolisch-metaphorischen Redeweise der alten Zeit Rechnung tragend, die namentlich die Kunst befruchtete, vom Buche des Lebens. Dann wendet er sich zu der Erkenntnis der Engel und ihrem gegenseitigen Verkehr. Endlich geht er auf das menschliche Erkennen ein, auf seine Mittel und Arten, in dem er den Stoff gliedert unter den Gesichtspunkten vom menschlichen Geiste, vom Lehrer, von der Prophetie, von der Verzückung, vom Glauben usf. Als integrale Teile dieser erkenntnistheoretischen Untersuchung folgen die Fragen über die Erkenntnis des ersten Menschen und der getrennten Seele sowie über das Wissen der Seele Christi. Damit ist das im Titel angekündigte Thema ‚Ueber die Wahrheit' erschöpft. Die letzten neun von den 29 Quästionen bekunden sich durch die Einheitlichkeit ihres Gegenstandes (über das Gute, den Willen, die Willensfreiheit usw.) als zusammengehöriges Ganzes. Sie sind den fundamentalen Problemen der Ethik gewidmet, fallen also über den Rahmen der vorausgehenden Abhandlung hinaus und verdanken wohl nur dem Umstande ihren Anschluß an sie, daß sie von Thomas gleichzeitig mit dem Vorausgehenden während der ersten Pariser Lehrperiode behandelt worden waren. So hat Thomas tatsächlich die letzten Voraussetzungen des Erkennens und sittlichen Lebens in Untersuchung gezogen.

Es ist eingangs hervorgehoben worden, daß eine große Aufgabe der Hochscholastik darin bestand, zu Aristoteles Stellung zu nehmen. Die Eigenart und Weisheitsfülle dieses Geistesriesen wirkte wie ein neues Lebenselement auf das wissenschaftliche Schaffen und die Geistesrichtung der Scholastiker. Selbst in der wissenschaftlichen Gestaltung der Glaubenslehre ist der Pulsschlag dieses neuen Lebens allenthalben zu verspüren, um so mehr in der natürlichen und eigentlichsten Einflußsphäre, im philosophischen Gebiete. Hier ist der Gang der Entwicklung am besten zu verfolgen. Die Psychologie des Denkens insbesondere bildet die Wegscheide, an der die Richtungen des Augustinismus, Averroïsmus und Aristotelismus deutlich voneinander abzweigen. Schritt für Schritt bahnt sich der Aquinate während seiner ersten Lehrtätigkeit durch den Wald verwirrender Doktrinen seinen Weg. Wie sehr ihn gerade das zuletzt angedeutete Problem beschäftigte, zeigt der Sentenzenkommentar, wo ihm bei seiner endgültigen Abrechnung mit dem unter dem Einfluß der neuplatonischen Denkweise stehenden Peripatetismus gleichsam der äußere Rahmen zu enge wird für seine weitausgreifenden historisch-kritischen Untersuchungen. Bei der Lösung der Frage, ob die erkennende Seele oder der Intellekt einer sei in allen Menschen (Com. in II. Sent. Dist. XVII. qu. II. a. 1), ist er von dem Gedanken geleitet, daß es nicht wahrscheinlich sei, daß in der vernünftigen Seele nicht ein Prinzip sich finde, das die natürliche Erkenntnistätigkeit nicht zur Vollendung bringen könnte, was folgen würde unter der Voraussetzung eines einzigen wirkenden

Intellektes, möge er nun Gott sein oder eine Intelligenz. Von diesem Gedanken aus wendet er sich entschieden ab von dem Neuplatonismus der Araber, um bei der Einheit des psychischen Prinzips im Menschen stehen zu bleiben. Aber die Annahme der Einheit des geistigen Prinzips im Menschen hatte tatsächlich, wie die Geschichte des 13. Jahrhunderts lehrt, noch nicht zur Folge, daß die geistige Erkenntnistätigkeit als ein durchaus auf natürlicher Grundlage verlaufender Vorgang aufgefaßt wurde. Der platonisch-augustinische Gedanke von dem Ewigkeitscharakter der Wahrheit war so tief eingewurzelt, daß die ganze ältere Schule den Erkenntnisvorgang ohne das Mitwirken übermenschlicher Faktoren, ohne das Mitwirken Gottes, ohne Kontakt mit ihm nicht zu erklären vermochte. Die natürliche, endliche Kraft des menschlichen Geistes, oder wie man mit Vorliebe sagte, das natürliche Licht der Vernunft, schien nicht auszureichen, um auf Grund natürlicher Voraussetzungen und lediglich auf sich gestellt, die ewige Wahrheit zu gestalten. Als ein letztes Zugeständnis an diese ältere und konservativere Richtung ist es zu betrachten, wenn Thomas zu Ende der fünfziger Jahre vom Lichte des wirkenden Intellektes noch sagt: ‚Dieses Licht des wirkenden Verstandes in der vernünftigen Seele geht als aus seinem ersten Ursprung hervor aus den getrennten Substanzen, vorzüglich aus Gott' (De Verit. qu. X., a. 6). Aber es ist mehr ein Zugeständnis im Ausdruck als in der Sache. Denn Thomas ist bereits überzeugter Aristoteliker: die Erkenntnis kommt zustande auf Grund der Sinneswahrnehmung und selbsttätiger Geisteskraft. Bereits in seinem nächsten Werke, indem er auf den Gegenstand zurückkommt, macht er aus seiner Absage an die alte Schule kein Hehl mehr. ‚Das geringe geistige Licht', sagt er, ‚das unserer Natur angehört, reicht aus zu unserer geistigen Erkenntnis' (Summa c. Gent. II, 77).

Ich habe mit Absicht zur Charakterisierung seiner geistigen Entwicklung das erkenntnistheoretische Problem gewählt. An ihm ist die Entwicklung am deutlichsten festzustellen. Es war eines der einschneidendsten Probleme der Zeit, und Thomas hatte in seiner Lösung im Sinne der bestimmenden zeitgeschichtlichen Faktoren die Führerrolle inne.



In der Nähe der Päpste und an italienischen Ordensschulen



Ptolemäus von Lucca erzählt, daß Thomas von Aquin während der Regierungszeit Urbans IV. (1261—1264) aus Paris nach Italien zurückgekehrt sei. Er habe zu jener Zeit in Rom ein Studium geleitet. Diese Nachricht ist mehrfach so aufgefaßt worden, als ob Thomas unmittelbar von Paris nach Rom gekommen wäre und dort die Leitung der theologischen Schule seines Ordens übernommen hätte. Tatsächlich hat Ptolemäus seinen Bericht ungenau formuliert, weil er über die genaueren Zeitbestimmungen selbst nicht sicher war. Folgen wir indes seiner chronologischen Angabe bezüglich der Rückkehr des Heiligen nach Italien, so kann diese nicht vor Ende August 1261, dem Zeitpunkte der Wahl Urbans, stattgefunden haben. Allem Anscheine nach bedarf es aber einer Korrektur, wenn Ptolemäus meint, Thomas habe noch zur Zeit Urbans zu Rom eine Schule geleitet. Gregorovius verlegt die Lehrtätigkeit von Thomas in dieser Zeit direkt in die päpstliche Palastschule zu Rom. Allein dem ist entgegenzuhalten, daß das Studium an der Kurie nicht stabil war. Es wechselte seinen Sitz ebenso wie die Kurie selbst und glich hierin ganz der Hofschule Karls des Großen und seiner Nachfolger. Nun hat aber Urban IV. als Papst



Abb. 30 · Dominikanerkloster S. Sabina in Rom

Rom niemals betreten. Unter dieser Voraussetzung kann auch Thomas während Urbans Regierungszeit nicht zu Rom an der Palastschule gelehrt haben.

Dagegen scheint es seine Richtigkeit damit zu haben, daß Thomas tatsächlich in die Nähe des Papstes und vielleicht an die Schule seines Hofes von Paris aus berufen wurde. In diesem Falle folgte er Urban von Viterbo, wo dieser gewählt worden war, Ende Juli 1262 nach dem hochragenden und festen Orvieto, wo der Papst bis wenige Wochen vor seinem zu Perugia erfolgten Tode (2. Oktober 1264), nämlich bis zum 9. September 1264, verweilte.

Der Aufenthalt des heiligen Thomas zu Orvieto wird durch den Dominikaner Konrad von Suessa, einen Zeugen im Kanonisationsprozesse, ausdrücklich bestätigt. Erst nach dem Tode Urbans IV. ist somit die Möglichkeit vorhanden, daß Thomas in der ewigen Stadt eine Schule leitete.

Es war ungefähr ein halbes Menschenalter dahingegangen, seitdem Thomas als jugendlicher Dominikaner seine italienische Heimat verlassen hatte. Damals hatte der große Kampf zwischen den Inhabern der höchsten Gewalten bereits begonnen gehabt und nach ungefähr zwanzigjähriger Dauer war noch kein Ende abzusehen. Unsägliches Unheil war über die Bewohner der Halbinsel hereingebrochen, die wie zur Verzweiflung getrieben zu Tausenden in den Scharen der Flagellanten sich zusammenschlossen und durch ihre grausamen Bußübungen den Himmel um Gnade zu bestürmen suchten. Gerade in jenen Gegenden, wo Thomas im Gefolge des päpstlichen Hofes sich niederließ, hatte man noch vor kurzem ihren verzweiflungsvollen Ruf: ‚Friede, Friede, Gnade!‘ ertönen hören.

Das Papsttum selbst, infolge der kirchenpolitischen Kämpfe und nicht minder des Haders der Parteien in Rom von seinem angestammten Sitze in der ewigen Stadt losgelöst, fristete wie im Exile ein glanzloses Dasein in kleineren, sicheren Plätzen und war eben daran, in zwei geborenen Franzosen eine politische Wendung nach Frankreich hin zu nehmen, die in der sogenannten französischen Gefangenschaft zu ihrem Abschluß kommen sollte. Nur ein kleiner Kreis von Kardinälen bildete den Rat des Oberhauptes der Kirche, und auch diese kleine Schar trennte der Gegensatz politischer Richtungen, sobald sie in entscheidenden Momenten, wie in den rasch

nacheinander notwendig werdenden Papstwahlen, ihr Votum zur Geltung bringen sollte.

Das war der Stand der Dinge, als Thomas ‚aus gewissen Gründen' (certis ex causis), wie Ptolemäus Luccensis — unsere Wißbegierde reizend statt befriedigend — erzählt, aus Frankreich zurückkehrte und in Fühlung mit der päpstlichen Kurie trat.

Urban IV. war am 20. August 1261 in der Dominikanerkirche zu Viterbo wahrscheinlich durch die Initiative des ihm befreundeten Dominikanerkardinals und früheren ersten Dominikanermagisters zu Paris, Hugo von St. Cher, zum Papst gewählt worden. Da das Kardinalskollegium damals nur acht Mitglieder zählte, war es eine seiner ersten Sorgen, diesen Rat der Päpste zu vermehren. Im Dezember des gleichen Jahres und im Mai des folgenden wurden je sieben neue Kardinäle kreiert. Es fällt auf, daß bei der zweiten Ernennung der Nachfolger des heiligen Thomas im Lehramt zu Paris, sein Freund Hannibaldus de Molaria, unter den Kreierten war, während Thomas dieser Würde nicht teilhaftig wurde. Es darf wohl angenommen werden, daß neben der Abneigung des Aquinaten vor kirchlichen Würden der Einfluß des Onkels des Hannibaldus, des Kardinals Richard Hannibaldus den Ausschlag gegeben hat. Thomas war Hannibaldus de Molaria durch dauernde Freundschaft verbunden, die er auch auf Richard übertrug, in dessen Schloß Molaria er noch kurze Zeit vor seinem Tode weilte.

Den Aquinaten scheint Urban IV., dessen ausgesprochen theoretischer Geistesrichtung Rechnung tragend, ausschließlich für theologische Dienste in Anspruch genommen zu haben. Den entfernteren Anlaß dazu gaben die politischen Ereignisse im Osten. Das lateinische Kaisertum von Konstantinopel hatte im Sommer des Jahres 1261 ein ruhmloses Ende gefunden. Michael Paläologus war es gelungen, Konstantinopel zu erobern und wiederum zum Mittelpunkte des griechischen Kaiserreiches zu machen. Es war ihm darum zu tun, den Papst zu beschwichtigen und einen Kreuzzug der Lateiner gegen ihn zu verhindern. Zu diesem Zwecke knüpfte er alsbald Unionsverhandlungen mit Urban IV. an. Dieser nahm sie auf und erachtete im Interesse derselben ein Doppeltes für geboten, einmal die hauptsächlichsten Unterscheidungslehren der Griechen in ihrer Irrtümlichkeit festzustellen, sodann einen an die Evangelien sich anschließenden Glaubenskanon der katholischen Kirche seit ihrem Bestand zu schaffen. So entstand auf seinen Befehl des heiligen Thomas Schrift ‚Gegen die Irrtümer der Griechen' (Contra errores Graecorum). Sie hat zur Grundlage einen von Urban an Thomas übergebenen Libellus, in dem Zeugnisse griechischer Väter und Konzilien zu dem Zwecke zusammengestellt waren, um die Uebereinstimmung der alten griechischen Kirche mit den Anschauungen der Lateiner zu erweisen. Thomas fand den Inhalt jenes Libells nicht einwandfrei. Er zeigt im ersten Teile seiner Schrift, wie es nur nach mannigfachen Korrekturen und Beseitigung von Mißverständnissen sich zu dem beabsichtigten Zwecke eigne. Im zweiten Teile wendet er sich, und zwar auf Grund seiner Vorlage, gegen vier Hauptirrtümer der Griechen bezüglich des Hervorgangs des Heiligen Geistes, des Vorrangs der römischen Kirche, der Eucharistie und des Reinigungsortes. Schon früh ist erkannt worden, daß ein großer Teil des Beweismaterials

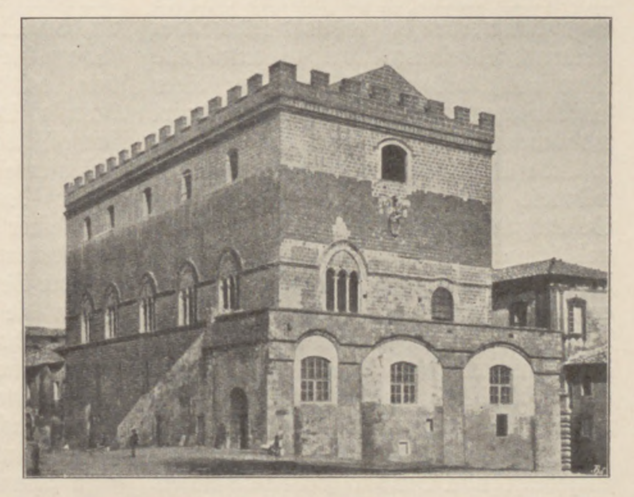


Abb. 31 · Päpstlicher Palast in Orvieto

in dem neuerdings wieder aufgefundenen Libell der Authentizität entbehre. Thomas selbst scheint das nachträglich bemerkt zu haben, sonst hätte er vermutlich manche der hier verwendeten Väterstellen bei gegebener Gelegenheit auch später wieder benützt.

Was das zweite der angedeuteten Unternehmen betrifft, so dachte der Papst an ein Werk, welches nach Art der hauptsächlich in der griechischen Literatur gebräuchlichen Katenen eine aus der Tradition der Kirche geschöpfte Erklärung der vier Evangelien darstellen sollte. Nach seiner Absicht hätten sich dem Berichte des Ptolemäus von Lucca zufolge die beiden größten Theologen der Zeit, Thomas und Bonaventura, in die Aufgabe teilen sollen. Da aber Bonaventura als Generalminister seines Ordens für eine so mühsame Arbeit nicht die notwendige Zeit fand, so blieb sie ganz auf den Schultern des heiligen Thomas liegen. So entstand jene eigenartige, aus aneinandergefügten Väterstellen bestehende fortlaufende Erklärung der vier Evangelien. Thomas selbst nannte sie ‚zusammenhängende Erklärung' (Expositio continua). Aber schon nach wenigen Dezennien bezeichnete sie die hohe Wertschätzung der Theologen als ‚Goldene Kette' (Catena aurea). Während der kurzen Regierungszeit Urbans IV. war es Thomas nur vergönnt, das erste der vier Evangelien zu vollenden und dem Papste zu überreichen. Als ein Zeichen seiner demütigen Gesinnung und seines kindlichen Gehorsams darf es angesehen werden, daß er das Werk, welches seiner ausgebreiteten Literaturkenntnis alle Ehre macht, dessen Abfassung aber seiner selbständigen und spekulativen Geistesart wohl weniger entsprechen mochte, dennoch zu Ende führte. Die drei letzten Evangelien widmete Thomas seinem ehemaligen Ordensgenossen und Freunde, dem Kardinal Hannibald. Bemerkenswert in dem Widmungsschreiben ist die Stelle, worin er sagt, er habe zum Behufe der größeren Vollständigkeit und des Zusammenhangs der Auslegung gewisse Erklärungen griechischer Kirchenlehrer ins Lateinische übertragen lassen, von denen er mehrere den Auslegungen der lateinischen Kirchenlehrer eingereiht habe. Das darf wohl als Hinweis darauf genommen werden, daß sein Blick bei der Anlage der ‚Goldenen Kette' noch fortwährend nach dem Osten gerichtet war. Die Beschäftigung von Uebersetzern aus dem Griechischen gemahnt hingegen an ein anderes großes Unternehmen, welches Thomas neben seinen theologischen Studien lebhaft interessierte. Davon soll alsbald die Rede sein.

Doch vorher haben wir noch eines Werkes zu gedenken, das während der Regierungszeit Urbans IV. seiner Vollendung entgegenging und den Titel trägt ‚Ueber die Wahrheit des katholischen Glaubens gegen die Heiden' oder kurz ‚Summa gegen die Heiden' (De veritate catholicae fidei contra gentiles, Summa contra gentiles). Durch den letzteren Titel, welcher nicht von Thomas selbst stammt, will dieses Werk deutlich als ein Gegenstück der Hauptschrift des Heiligen, der theologischen Summe, gegenübergestellt werden. Die bisherigen polemischen Abhandlungen des Aquinaten waren, von der Schrift ‚Gegen die Irrtümer der Griechen' abgesehen, lediglich gegen momentan auftauchende Irrtümer in der Wirkenssphäre des Heiligen selbst gerichtet gewesen. Die Summe gegen die Heiden oder, wie sie kurzweg auch genannt wird, die philosophische Summe, stellt eine zusammenfassende und systematische Apologetik des christlichen Glaubens und der christlichen Weltansicht dar. Sie bezeichnet entwicklungsgeschichtlich den Höhepunkt, welchen die am Glauben sich orientierende Spekulation von der Zeit des heiligen Anselm von Canterbury her im 13. Jahrhundert nahm. Als eine Vorstufe zu dieser Höhe dürfen wir Werke des Hugo von St. Viktor und des Alanus ab Insulis, insbesondere dessen ‚Kunst des katholischen Glaubens' (Ars catholicae fidei) ansehen.

Der Dominikanerorden, welcher eine seiner Hauptaufgaben in der Abwehr des Irrtums erblickt und sich diesem Zwecke seit der Zeit seiner Gründung namentlich gegen die Häretiker Südfrankreichs gewidmet hatte, sah sich bei seiner Ausbreitung in Spanien einer mit wissenschaftlichen Mitteln ausgerüsteten nichtchristlichen Kulturmacht gegenüber, wie sie damals die Welt nicht mehr besaß.

In Spanien mußte das Bedürfnis der Verteidigung der katholischen Wahr-

heit am lebhaftesten empfunden werden. Ein Notruf von dorther ist es, welcher ungefähr zur Zeit des Eintritts des heiligen Thomas in den Orden in der Bestimmung auf dem Generalkapitel zu Bologna 1244 seinen Nachhall fand: ‚Wir mahnen, daß unsere Brüder sich mit größerem Eifer in dem üben, was gegen die Häretiker und zur Verteidigung des Glaubens ist.' Diese Mahnung mochte in die Seele des für die Wissenschaft bestimmten jungen italienischen Dominikaners wie ein zündender Funke gefallen sein. Aber die glaubhafte Nachricht eines spanischen Dominikaners und Historikers, Petrus Marsilius, lautet dahin, daß ein direkter Anstoß zur Abfassung der Summe gegen die Heiden von Spanien aus erfolgte. Dort war die Seele aller Unternehmungen zur Bekehrung der Ungläubigen seit den frühesten Jahren des bestehenden Dominikanerordens der berühmte heilige Raimund von Pennafort gewesen. Die wenigen Jahre, welche ihn bei der Abfassung der Dekretalen Gregors IX. in Anspruch nahmen und die er als Ordensgeneral der Leitung seines Ordens widmete, ausgenommen, hatte sich dieser Apostel der Sarazenen ganz jenem einen großen Ziele gewidmet. Die Zahl der von ihm für die Kirche Gewonnenen wird auf zehn Tausend angegeben. Von ihm nun berichtet jener Petrus Marsilius, er habe den Magister der Theologie und Lehrer der Heiligen Schrift Thomas von Aquin um die Ausarbeitung eines Werkes gegen die Irrtümer der Ungläubigen gebeten, um damit das Dunkel des Irrtums zu zerstreuen und die Lehre des wahren Lichtes für die Glaubensweigerer auszubreiten. Demnach haben wir Thomas während seiner ersten Pariser Lehrtätigkeit nicht nur mit dem allgemeineren Thema De veritate, sondern auch mit dem spezielleren De veritate catholicae fidei beschäftigt zu denken.

In der Form der Darstellung weicht dieses Werk des Aquinaten von den für die Schule bestimmten Schriften, also vor allem von der theologischen Summe, aber auch von den Quaestiones disputatae und den Quodlibeta ab. In den letzteren Schriften ist die Methode die spezifisch scholastische. Der einzelne Lehrpunkt wird als Problem oder Frage aufgeworfen. Es werden autoritative Aussprüche zu ihrer bejahenden und auch verneinenden Lösung angeführt. Dann folgt die magistrale Lösung und im Anschluß an sie ein Rückblick auf die ihr tatsächlich oder scheinbar entgegenstehenden autoritativen Sentenzen. Es ist das eine Art genetische Methode, bei der man Wahrheit für Wahrheit auf Grund der Lehre der Vergangenheit und nach Maßgabe der Vernunft entstehen sieht. Nicht so verfährt Thomas in der philosophischen Summe. Hier geht er thetisch vor. Er stellt eine für ihn ausgemachte Wahrheit an die Spitze und sucht sie durch eine Reihe von Beweisen zu stützen.

Den einheitlichen Gegenstand des Werkes bildet die katholische Wahrheit. Sie besteht zu einem Teil aus Ueberzeugungen, welche durch die Vernunft erwiesen werden können, zum Teil aus sogenannten Geheimnislehren, von denen Thomas zeigen will, daß sie der natürlichen Vernunft nicht widersprechen. So würde die Natur des Gegenstandes eine Zweiteilung des Werkes empfehlen. Eine größere Gleichmäßigkeit der einzelnen Abschnitte wird aber ermöglicht durch die Vierteilung. Die drei ersten



Abb. 32 · Der hl. Raimund von Pennafort. Fra Angelico: Fresko in S. Marco in Florenz

Bücher sind den beweisbaren Wahrheiten gewidmet, welche handeln von dem, was Gott an sich zukommt, von dem Ausgang der Geschöpfe von Gott und von ihrer Hinordnung auf Gott als ihr Ziel. Im ersten Buch findet Thomas Gelegenheit, eine Lücke in der Gotteslehre auszufüllen, so wie diese letztere in seinen bisherigen Werken vorlag. In seinem Sentenzenkommentar ergab sich dieselbe aus dem Grunde, weil Petrus Lombardus seine Gotteslehre unmittelbar mit dem trinitarischen Verhältnis Gottes eröffnet hatte. Nunmehr handelt der Aquinate auch von dem Wesen des einen Gottes. Sein erstes Bemühen geht auf den Nachweis der Existenz Gottes. Schonend gegen die Person, aber entschieden in der Sache weist er das Ansinnen des Vaters der Scholastik zurück, die Existenz Gottes unter die unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten zu rechnen oder vielmehr aus dem Begriffe Gottes auf seine Existenz zu schließen. Nicht minder entschieden verwirft er aber den Gedanken, daß die Existenz Gottes ausschließliche Glaubenssache sei. Er selbst formuliert in der philosophischen Summe vier Gottesbeweise. Sehr bemerkenswert ist der Vorsprung, den er hierin vor seinem Lehrer Albert gewinnt. Dieser hatte nämlich den aristotelischen Schriften nur einen einzigen kurzen Gottesbeweis abgewonnen. Thomas beutet diese Quelle, namentlich Physik und Metaphysik des Aristoteles, in der Weise aus, daß er alle brauchbaren Gedanken verwertet. An die erste Stelle setzt er den mit der aristotelischen Prinzipienlehre aufs engste und unmittelbarste verknüpften Gottesbeweis aus der Bewegung. Aus der in der Welt vorhandenen Bewegung schließt er mit Aristoteles auf ein erstes Bewegendes, das selbst nicht mehr von einem anderen bewegt ist, also Gott. Die einzelnen Bestandteile dieses Beweises werden von Thomas genau analysiert. Um so knapper faßt er sich bei den folgenden Argumenten, von denen das nächste aus der Reihe von Wirkendem und Bewirktem auf Gott als erste Wirkursache schließt, also lediglich den Gedanken verallgemeinert, auf dem der erste Beweis ruht. Mit seinem dritten Beweise gerät Thomas trotz seiner ausdrücklichen Berufung auf Aristoteles in eine platonische Gedankenfährte. Er schließt nämlich aus dem aufsteigenden Wahrheits- und damit Seinsgehalte der Dinge auf ein Allerrealstes, das er Gott gleichsetzen zu können glaubt. An vierter Stelle folgert er aus der Regelmäßigkeit und Ordnung in der Natur eine ordnende Vorsehung.

Alsdann dringt er tiefer und systematischer, als es in der bisherigen Scholastik geschehen war, in Wesen und Leben Gottes ein. Die Natur der Sache und die Bedürfnisse der Zeit hießen ihn am längsten verweilen bei dem Erkenntnis- und Willensleben Gottes. Noch fehlt leider eine Untersuchung darüber, welche zeitgeschichtlichen Motive und Strömungen seine Feder leiteten bei der Ausarbeitung dieser Gotteslehre. Daß er dabei aber nicht nur die Ungläubigen und Heiden (Gentiles) im Auge hatte, sondern Irrtümer von Zeitgenossen, mit denen er namentlich während seines Aufenthaltes in Paris in Fühlung gekommen war, wird von niemand bestritten werden, der die schwebenden Fragen der Zeit wenn auch nur oberflächlich überblickt. Wer weiß, wie sich die Pariser Averroïsten, wie sich der hervorragendste unter den weltgeistlichen Theologen zu Paris, Heinrich von Gent, zu der auf das einzelne gehenden Erkenntnis Gottes stellen, versteht beispielsweise die eindringende und polemische Art, in welcher Thomas gerade dieses Thema erörtert. Aehnlich verhält es sich bei den folgenden Büchern.

Das zweite behandelt die Schöpfung der Dinge, deren Verschiedenheit und eigentümliche Natur. In seinen anthropologischen, der Erkenntnis- und Seelenlehre dienenden Partien zeigt es Thomas auf der Höhe seiner geistigen Entwicklung angelangt, ist es das fertige Dokument seines eigentümlichen Aristotelismus. Während Albert der Große noch in seiner Summe von den Geschöpfen mit den andringenden Massen der Literatur und den in ihnen hin- und herwogenden Ueberzeugungen ringt, ist es Thomas bereits hier gelungen, die maßgebenden Richtungen klar zu erfassen und durch sie hindurch kritisch seinen Weg zu bahnen. Der Kundige erfreut sich hier an der Klärung seines Denkens und an der Entschiedenheit, mit der er seinen Standpunkt innehält. Es war oben davon die Rede, daß er in dem Werk De Veritate dem bisher herrschenden Augustinismus und Platonismus in der Erkenntnislehre

noch ein leises Zugeständnis zu machen sich veranlaßt sieht. Hier gibt er ihm mit dem einen Sätzchen, daß das geringe geistige Licht, das uns von Natur aus zukommt, zu unserem Erkennen ausreiche (II, 77), entschieden und für immer den Abschied.

Bereits das dritte Buch der sogenannten philosophischen Summa ist teilweise Untersuchungen aus dem Gebiete der positiven Theologie gewidmet. Ihnen allein, nämlich der Lehre von der Trinität, der Person Christi, von den Sakramenten und den letzten Dingen, gehört das letzte Buch an.

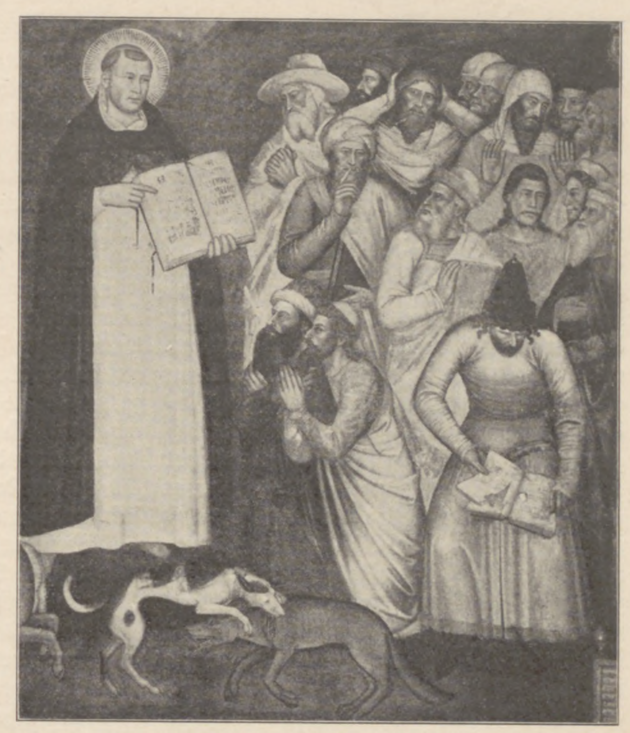


Abb. 33 · Der hl. Thomas in seinem Kampf gegen den Irrglauben. Detail aus dem Fresko ‚Verherrlichung des Dominikanerordens' in der Spanischen Kapelle zu Florenz

Der Einfluß der arabischen Weisheit auf die Anfangsperiode der Hochscholastik kann nicht hoch genug angeschlagen werden. Aus ihrer Fülle schöpften die ersten Peripatetiker des ausgehenden 12. und beginnenden 13. Jahrhunderts. Die Methode der Araber war für ihre Kommentare teilweise maßgebend. Die arabische Philosophie gab der Spekulationsweise und dem Lehrgehalt der Lateiner ein eigenartiges Kolorit. Noch mehr, in der Partei der Averroïsten an der Pariser Hochschule nahm der Arabismus eine Wendung, die zu Prinzipienfragen führte. Dort in Spanien mochte der bestehende Gegensatz zunächst als der zweier religiöser Bekenntnisse empfunden werden. Durch die Parteinahme der Pariser Artisten für die rationalistische Richtung des Averroës und seine Scheidung zwischen Glaubens- und Vernunftwahrheit, religiöser und philosophischer Wahrheit, war der Bestand der Wahrheit in ihrem Wesen berührt. Jene rationalistischen Philosophen waren daran, als letztes Kriterium der Wahrheit und des richtigen Verständnisses der höchsten philosophischen Autorität, des Aristoteles, die averroïstische Lehre zu betrachten.

Dem Antagonismus der arabischen Weisheit gegen das Christentum, also auf religiösem Gebiete, hatte Thomas durch seine philosophische Summe zu begegnen gesucht. Er hatte die Schwierigkeit gegenüber den hier ins Auge gefaßten Gegnern klar erkannt. Sie bestehe zu einem Teile, so meint er, darin, daß einige von ihnen wie die Mohammedaner und Heiden mit uns nicht übereinkommen in der Autorität einer Schrift, durch die sie besiegt werden könnten, wie wir beispielsweise gegen die Juden auf Grund des Alten Testaments, gegen die Häretiker auf Grund des Neuen vorgehen können. Jene nehmen keines von beiden an. Daher ist es notwendig, sich auf den Standpunkt der natürlichen Vernunft zu stellen, welcher alle zu folgen gezwungen sind.

Die Stimme der Vernunft nun glaubte die Zeit in wohlverständlichem Enthusiasmus für den großen Stagiriten aus seinem Munde zu vernehmen.

Aber ist denn das, was als landläufige Lehre des Aristoteles gilt, seine tatsächliche Doktrin, oder hat ihr die Art der Vermittlung durch arabische Autoren ein ihr ursprünglich fremdes Gepräge aufgedrückt?

Das war das große Problem, dessen grundlegende Bedeutung Thomas zuerst erkannte und durch dessen Lösung er den reineren Aristotelismus des 13. Jahrhunderts anbahnte.

Schon bei der Ausarbeitung des zweiten Buches seiner philosophischen Summe war Thomas der Gegensatz averroïstischer und aristotelischer Lehre zum Bewußtsein gekommen. Schon hier beruft er sich gelegentlich gegen die averroïstische Doktrin auf den Originaltext des Aristoteles (Summa contra Gentiles II, 61). Es bedurfte nur einer Verallgemeinerung des hier vorliegenden Gedankens, so stellte sich die Aufgabe wie von selbst, gegenüber den bisher gebrauchten Uebersetzungen des Aristoteles aus dem Arabischen auf den Originaltext zurückzugreifen, bezw. eine Uebersetzung unmittelbar aus dem griechischen Urtext zu gewinnen. Den Zeitpunkt dieses Unternehmens verlegt Ptolemäus von Lucca in die Regierung Urbans IV., zu deren Anfang Thomas aus Paris nach Italien zurückgekehrt war. ‚In jener Zeit', sagt er, ‚da Thomas ein Studium zu Rom leitete, hat er ungefähr die ganze Philosophie, und zwar sowohl Ethik als Physik erklärt, und diese Erklärung schriftlich oder in einem Kommentare niedergelegt, besonders aber die Ethik und Metaphysik in einer einzigartigen und neuen Weise der Behandlung'.

Auf die Nennung Roms durch Ptolemäus von Lucca ist hier kein Gewicht zu legen. Man ist gewohnt, bei ihm auf größere chronologische Versehen zu stoßen. Tatsächlich deutet alles darauf hin, daß Thomas schon in den ersten Jahren seiner Rückkehr aus Frankreich, also noch während eines Aufenthaltes bei der Kurie unter Urban IV. zu Viterbo, sicher aber zu Orvieto mit dem großen Unternehmen, eine Uebersetzung der aristotelischen Schriften aus ihrem Urtexte herstellen zu lassen, beschäftigt war. Es fällt zeitlich zusammen mit der Abfassung seiner Schrift ‚Gegen die Irrtümer der Griechen' und mit der Ausarbeitung seiner ‚Goldenen Kette'. Nach dem Widmungsschreiben an Kardinal Hannibald hat er damals Uebersetzer beschäftigt, wohl die gleichen, welche auch Aristoteles übersetzten. Ja vielleicht gelingt es noch, einen Anhaltspunkt für eine genauere zeitliche Fixierung jenes Unternehmens zu gewinnen. Im Januar 1263 bestätigte nämlich Urban IV. das alte Verbot der Benützung der aristotelischen Schriften, bis sie verbessert seien. Das setzt eine vorausgehende neuerliche Erwägung dieses Gegenstandes an der päpstlichen Kurie voraus, mit der wir an der Anfangsperiode des Orvietaner Aufenthaltes der päpstlichen Kurie stehen. Möglicherweise fand sie aber noch in Viterbo statt, welches Urban IV. Ende Juli 1262 verließ. Jedenfalls hat die Annahme viel für sich, daß Thomas mit seinem Ordensgenossen Wilhelm von Mörbeka bereits zu Viterbo die Arbeit in Angriff nahm, das wahre Bild der aristotelischen Lehre festzustellen und dadurch das lang empfundene Bedürfnis der Korrektur der peripatetischen Literatur ins Werk zu setzen. Wilhelm von Mörbeka besorgte die Uebersetzung der aristotelischen Schriften aus dem Griechischen. Thomas schrieb während seines Aufenthaltes an der Kurie noch den größten Teil seiner Kommentare. Wir heben daraus hervor jene zur Physik und zu den zwei letzten Büchern über die Seele, zu den zwölf Büchern der Metaphysik und den zehn Büchern der Ethik. Zu mehreren Werken des Aristoteles hat er eine Erklärung begonnen, wie z. B. zu den Parva naturalia und zur Politik, ohne sie selbst zu Ende zu führen. Seine logischen Kommentare schrieb er allem Anscheine nach erst nach dem Aufenthalt an der Kurie.

Das hauptsächlich infolge des Antagonismus gegen den einflußreichen Arabismus von Thomas ausgeführte Unternehmen war von epochemachender Bedeutung. E. Renan mag immerhin darauf aufmerksam machen, daß Thomas in seiner kommentatorischen Tätigkeit nach dem Vorbilde von Averroës verfuhr. Weit wichtiger ist es zu sagen, daß gerade der mit Macht einsetzende lateinische Averroïsmus an der Pariser Universität zu jenem ganzen Unternehmen den letzten Anstoß gab. Das Neue aber in der Erklärungsweise der aristotelischen Schriften bestand in dem Folgenden. Albert der Große hatte seinen älteren Kommentaren noch Uebersetzungen aus dem Arabischen zugrunde gelegt. Gemäß seiner eigenen Erklärung im Prolog des Kommentars zur Physik wollte er zwar im allgemeinen dem von Aristoteles eingehaltenen Gedankengang und seinen An-

schauungen folgen. Aber in einer mehr freien Weise. Den Text selbst zog er in seine Erklärung nicht herein. Er schrieb Paraphrasen mit selbständigen Ergänzungen der aristotelischen Lehre und weitausgreifenden Digressionen. Thomas hingegen verfuhr streng philologisch. Es war ihm darum zu tun, einen möglichst genauen und zuverlässigen Text des Aristoteles zu besitzen. In manchen Fällen hielt er es daher für geboten, an der Hand der vorliegenden Uebersetzungen erst den genauen und ursprünglichen Text des Aristoteles festzustellen. Dann erst schritt er zu einer Erklärung, die nun im Gegensatz zu seinem Lehrer Albert eine solche nach dem Wortsinne war. So allein konnte der wahre Inhalt der aristotelischen Lehre seinen Zeitgenossen vorgeführt werden. Dieses ausschließliche Eingehen auf die Lehre des Aristoteles hat dann freilich die selbstverständliche Folge, daß die thomistischen Kommentare lediglich als das, als Kommentare, zu betrachten sind, und in der Regel keinen Aufschluß über die eigentliche Ansicht des Kommentators selbst bieten wollen.

In die Zeit Urbans IV. verlegt Ptolemäus von Lucca den Beginn der auf die Heilige Schrift gerichteten selbständigen exegetischen Tätigkeit von Thomas, sofern er den Kommentar zu Job noch unter dem genannten Papste enstehen läßt. Der Catena aurea, welche Thomas sicher unter Urban IV. in Angriff nahm, ist bereits gedacht worden. Sie stellt indes lediglich ein Werk kompilatorischer Art dar und entspricht dadurch einem theologisch-literarischen Standpunkte, welcher vor der Zeit der Hochscholastik lag. Auch eine rein erbauliche oder mystische Schriftexegese war der Geistesart und Zeit des heiligen Thomas weniger angemessen. Seine Absicht ging auch hier bei der Heiligen Schrift wie in seinen philosophischen Kommentaren auf den Literalsinn. Er hebt das in seinem Prolog zum Jobkommentar ausdrücklich hervor. Bemerkenswert ist die diskrete Art, wie er hiebei von der Gepflogenheit einer älteren Zeit abrückt. Er verfolge, so bemerkt er, lediglich den Literalsinn in Job; denn die ‚Mysterien' des Buches habe der heilige Papst Gregor so feinsinnig und treffend erschlossen, daß dem nichts weiter hinzuzufügen sei. Es kommt dabei freilich in Betracht, daß Thomas das Buch zu theologischen Lehrzwecken diente, und der theologische Magister jener Periode war eben in erster Linie Exeget. Wir werden daher anzunehmen haben, daß er darüber entweder noch zur Zeit Urbans in einer Schule seines Ordens vortrug oder, was wohl wahrscheinlicher ist, daß er erst während seiner Lehrtätigkeit zu Rom darüber Vorlesungen hielt. Daß er zuerst das Buch Job zu diesem Behufe in Angriff nahm, erklärt dann seine Bemerkung im Prologe des Kommentars, nach dem Gesetze und nach den Propheten sei unter den hagiographischen Schriftteilen, d. h. unter den zur Unterweisung der Menschen durch den Geist Gottes geschriebenen Büchern, das Buch Job das erste.

Die exegetische Tätigkeit des heiligen Thomas erstreckte sich nach den alten Berichten auch auf andere Bücher des Alten Testamentes. Doch besitzen wir von diesen Erklärungen teils nur eine Nachschrift von anderen wie zu den ersten 54 Psalmen. Wir verdanken diese Nachschrift dem Genossen des Aquinaten seit den Jahren seines Aufenthalts in Italien, Rainald von Piperno. Andernteils erwecken die unter dem Namen von Thomas gehenden Kommentare, sofern sie nicht bestimmt als unecht erwiesen wurden, mehrfach gegründete Bedenken. Den einen der beiden Hoheliedkommentare konnte die bisherige Kritik Haimo von Halberstadt zuteilen. Auch der zweite gehört Thomas kaum an. Denn in dem vorausgeschickten Prologe hat der Verfasser auf Fragen in einem Kommentar zu den Sentenzenbüchern verwiesen, die sich bei Thomas nicht finden. Die überlieferten Erklärungen zu Isaias und Jeremias dürften, nach inneren Kriterien zu urteilen, kaum von Thomas stammen, mag immerhin der 1319 gelegentlich der Erhebungen zur Kanonisation von Thomas hergestellte Katalog seiner Schriften jene Bücher als von Thomas erklärt aufführen. Dagegen können ihm mit Sicherheit die folgenden Kommentare neutestamentlicher Schriften zugeteilt werden: die ersten fünf Kapitel des Johannesevangeliums, der Römerbrief und ein Teil des ersten Korintherbriefs. Alles übrige, was unter seinem Namen geht, ist entweder Nachschrift seiner Hörer oder wurde ihm fälschlich zugeteilt.

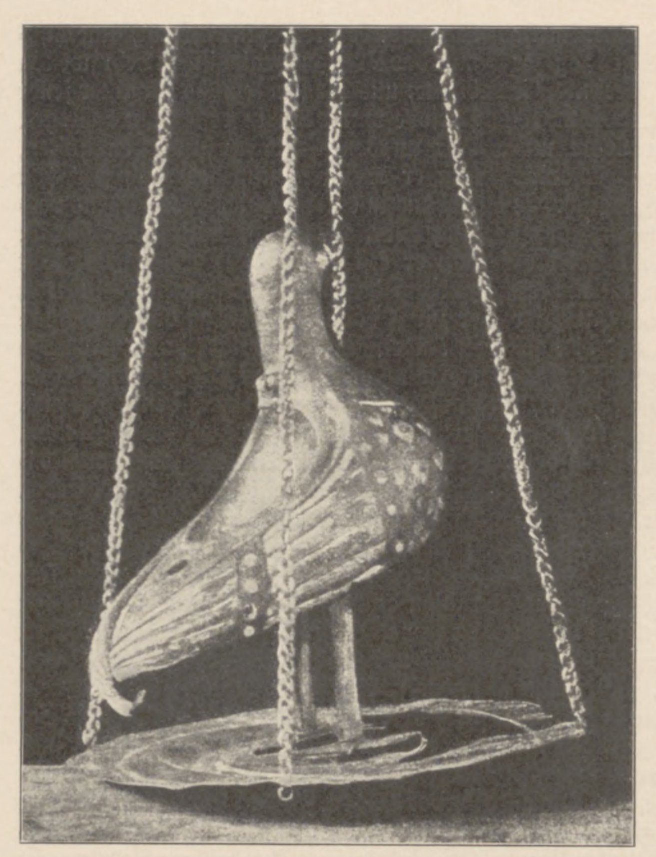


Abb. 34 · Eucharistisches Gefäß in Gestalt einer Taube, aus Frassinoro bei Modena (Nach Grisar)

Wann ihn diese einzelnen exegetischen Arbeiten beschäftigten, ist nicht genau anzugeben. Denn nur für die ‚Goldene Kette‘ und das Buch Job sind bestimmtere Anhaltspunkte vorhanden, teils in den alten Nachrichten, teils in den Widmungsschreiben, welche er seiner berühmten kompilatorischen Evangelienerklärung voranschickte.

Wir sind gewohnt, an Thomas in erster Linie den Meister der Schule und den strengen philosophischen und theologischen Denker zu sehen. Fast möchten wir dem trockenen Scholastiker von vornherein jede Beziehung zu jenen anderen Gebieten menschlicher Lebensbetätigung absprechen, auf denen die Tiefen des Gemüts und einer von ihm beflügelten Phantasie und Gestaltungskraft nach einem eigenartigen Ausdruck ringen. Und doch stand Thomas gerade der höchsten unter den Künsten nahe. Infolge eines Auftrages Urbans IV. an ihn war er veranlaßt, eine in ihm schlummernde Veranlagung zu zeigen, die ihm in der Geschichte der religiösen Dichtung des Mittelalters eine Stelle sichert. Neben seinen Zeitgenossen, dem heiligen Bonaventura, Johannes Peckham, Julian von Speier, Thomas von Celano, wird Thomas von Aquin stets genannt werden müssen als der unsterbliche Sänger des Altarsakramentes. Er wurde es als Verfasser des Fronleichnamsoffiziums.

Der Gedanke, das heilige Altarsakrament, dieses in der Kirche treu bewahrte, ‚Geheimnis des Glaubens‘, durch ein eigenes Fest zu begehen, stammt von zwei frommen Frauen, der Priorin Juliana vom Kornelienberg zu Lüttich und ihrer Freundin, der Klausnerin Eva. Schon an den ersten Verhandlungen um das Jahr 1240, welche der Durchführung des Planes galten, waren Jakob von Troyes, der nachmalige Papst Urban IV., damals Archidiakon von Lüttich, und Hugo von St. Cher beteiligt. Der letztere war in der Folge als päpstlicher Legat für die Feier des Festes in Westdeutschland eingetreten. Dieser einflußreiche Dominikanerkardinal scheint dann bei seinem alten Freunde, dem Papste Urban, hauptsächlich auf die Ausdehnung des Festes auf die Gesamtkirche gedrungen zu sein. Indes erst nach dem Tode Hugos ordnete Urban IV. die Festfeier am 11. August 1264 für seinen ehemaligen Patriarchalsprengel Jerusalem und wahrscheinlich zugleich auch für die ganze Kirche an. Von jenem Zeitpunkte haben wir daher Thomas mit der Abfassung des Offiziums zu Orvieto beschäftigt zu denken. Nach Orvieto verlegt den Ursprung des Offiziums auch eine alte Tradition des dortigen Dominikanerklosters. Thomas, in vollem Verständnis für Geist und Art der Liturgie, fügte den ehrwürdigen Büchern des Missale und des

Breviers ein paar der schönsten und salbungsvollsten Blätter ein.

Bekanntlich sind die drei Arten der Poesie berufen, dem Geiste der kirchlichen Andacht und der dramatischen liturgischen Festfeier das sprachliche Gewand zu weben. Ein hoher dichterischer Schwung durchzieht die lyrischen Partien der Antiphonen, Versikel, Responsorien 2c. In den letzteren namentlich, welche die Lesungen des Breviers mit ihren sinn- und gemütvollen Reflexionen umranken wie die Chöre des alten Dramas die Handlung, verstand es Thomas meisterhaft, wie schon seine ältesten Biographen hervorheben, die alttestamentliche Typologie des heiligen Abendmahles und ihre Erfüllung miteinander zu verbinden. Hier galt es zunächst lediglich Texte aus den heiligen Schriften auszuwählen und mosaikartig zusammenzufügen. Sein eigenstes dichterisches Können zeigte er in den Hymnen Pange lingua, Sacris solemniis, und in der Sequenz der Messe Lauda Sion Salvatorem.[8] Sie zählen dank der Ausbreitung der römischen Liturgie zu den dichterischen Bestandstücken der Weltliteratur. Die Eigenart ihres Urhebers können sie nicht verleugnen. Sein intellektualistisches Geistesgepräge hat er ihnen als Mitgift anvertraut. Allein wie die gemütstiefe Mystik sich nicht trennen läßt von dem verstandesmäßigen Boden der Scholastik, so zeigen diese erhabenen Weihegesänge, wie natürlich sich der mehr intellektualistischen Richtung der Scholastik die andächtige Gemütswärme und mystische Glut vermählte. Es geschieht in dem Maße, daß das Lauda Sion für den zeitgenössischen Rivalen des heiligen Thomas, den seraphischen Lehrer Bonaventura, in Anspruch genommen wurde. In der Tat reiht es sich dem Besten, was die poesiereichen Franziskaner der Zeit geschaffen haben, würdig an die Seite. Außer den genannten Hymnen ist nur noch ein dichterischer Erguß von Thomas überliefert, das Adoro te, ebenfalls dem heiligen Altarsakrament geweiht, so daß die Vermutung nahe liegt, es sei zu eben jener Zeit aus seiner Seele geströmt, als er sich ganz in die Gestaltung des kirchlichen Fronleichnamsoffiziums versenkte. In den Gebetsformularien des letzteren, der Oration, Sekrete und Postkommunio, trug Thomas dem klassischen Geiste der römischen Liturgie Rechnung, welche Prägnanz, substantiösen Gehalt und formale Abrundung verlangt. Auch die sozusagen epischen Bestandteile des Offiziums, soweit sie nicht der patristischen Literatur zu entnehmen waren, nämlich die sechs ersten Lektionen, rühren von Thomas her. Sie wurden später unter Pius V., als die ersten drei Lektionen aus dem ersten Korintherbrief genommen wurden, anders angeordnet. Auch sonst fanden kleinere Veränderungen bei der damaligen liturgischen Reform statt. Seiner wesentlichen Gestalt nach aber ist das Offizium bis zur Stunde im liturgischen Gebrauche der Kirche geblieben.

Es wird berichtet, Papst Urban IV. habe dem heiligen Thomas nach Vollendung des Fronleichnamsoffiziums eine silberne Taube zum Geschenke gegeben; eine sinnige Gabe, denn die eucharistischen Tauben dienten in alter Zeit zur Aufbewahrung des heiligen Sakramentes.

Wenige Wochen nach der Anordnung des Fronleichnamsfestes hatte Urban IV. das aufrührerische Orvieto verlassen und sich nach Perugia begeben, um, wie erzählt wird, nach Frankreich zu gehen. Aber schon am 2. Oktober 1264 ereilte ihn hier der Tod. Die auseinandergehenden politischen



Abb. 35 • Clemens IV. belehnt Karl I. von Anjou mit Sizilien. Nach einem Wandgemälde in Pernes. Aus Parmentier, Album historique, Paris 1900

Bestrebungen im Kardinalskollegium ließen erst nach vier Monaten eine Papstwahl zustandekommen. Der überwiegende Einfluß der französischen Partei unter den Kardinälen lenkte die Wahl auf einen Provençalen, Guido Foulkoi le Gros aus St. Gilles. Sie fand am 5. Februar 1265 zu Perugia statt. Am 22. Februar ließ sich der neue Papst zu Viterbo krönen und nahm den Namen Clemens IV. an. Clemens war wie sein Vorgänger Urban eine unantastbare Persönlichkeit. Weltkenntnis und Lebenserfahrung standen ihm in gleichem Maße zur Seite wie jenem. Erst nach einer ehrenvollen weltlichen Laufbahn als Advokat und Rat im Kabinette Ludwigs von Frankreich hatte er sich, als seine Gattin starb, dem geistlichen Leben und zwar als Karthäuser zugewandt. Als Bischof, Erzbischof und Kardinal hatte er dann Gelegenheit gehabt, sich auf die Leitung der Kirche vorzubereiten. Doch gelang es ihm nicht, einen nennenswerten Erfolg in der Beilegung des damaligen großen politischen Kampfes zu erringen, der seine beste Kraft verzehrte. Nur ein weniges länger als Urban IV., im ganzen drei Jahre, stand er an der Spitze der Kirche. Er starb am 29. November 1268 zu Viterbo, wo er residiert hatte, ohne Rom je zu betreten.

Da Clemens bereits in den ersten Jahren der Regierung seines Vorgängers dem Kardinalskollegium eingereiht worden war, so hatte er Gelegenheit, Thomas von Aquin genauer kennen zu lernen, der sich in der Nähe der Kurie aufhielt. Ja bei der Geistesart beider Männer ist die Nachricht glaublich, daß sie eine aufrichtige Freundschaft verband. Desungeachtet scheint Thomas zunächst zum Hofe Clemens IV. keine so nahen Beziehungen gehabt zu haben wie zu dem seines Vorgängers. Auch wurde seine Arbeitskraft vom Herbste des Jahres 1265 an wieder ganz für seinen Orden in Anspruch genommen. Daß ihn aber Clemens IV. nicht aus den Augen verlor, beweist seine Absicht, ihm den erzbischöflichen Stuhl von Neapel zu übertragen. Der letzte Inhaber dieses Stuhles, Bernard Caracciolo, war bereits am 5. Oktober 1262 gestorben und fand erst am 29. Oktober 1266 einen Nachfolger in der Person des früheren Benediktinerabtes Anglerius. Vor diesem letzteren muß also Thomas als Erzbischof von Neapel von Clemens IV. ausersehen gewesen sein.

Wilhelm von Tocco, welcher die Biographie des heiligen Thomas von Bernardus Guidonis durch manche wertvolle Nachricht aus Italien ergänzen konnte, bringt die Absicht des Papstes in Zusammenhang mit dem Bestreben, der Verwandtschaft des heiligen Thomas für ihre der Kirche geleisteten Dienste sich dankbar zu erweisen. Wohl standen die Brüder des heiligen Thomas zu jener Zeit, als er sich den Dominikanern anschloß, auf der Seite von Friedrich II. Aber noch zu Lebzeiten des Kaisers müssen sie zur päpstlichen Partei übergegangen sein, was der älteste Bruder von Thomas, Rainald, mit dem Tode büßte. Sein Schicksal, wie auch jenes seines Bruders Landulf, der Rainald allem Anschein nach nicht lange überlebte, war ein Gegenstand des Kummers für Thomas, als er noch zu Paris lehrte. Nunmehr lebten seine Verwandten fern von ihren Besitzungen und in kümmerlichen Verhältnissen in der Kampania. Clemens wollte nun



Abb. 36 · Geburtshaus von Clemens IV. in St. Gilles

Thomas die Möglichkeit geben, seinen Verwandten zu Hilfe zu kommen. Diesem Zwecke sollte wohl vor allem dienen, daß der Papst für Thomas zu den Einkünften des Erzbischöflichen Stuhles von Neapel noch die ungefähr gleichwertigen der Abtei von St. Petrus ad Aram zu fügen gewillt war. Aber Thomas, obwohl seinen Verwandten zeitlebens in warmer Liebe zugetan und auch von ihnen bis über das Grab hinaus hochverehrt, gehorchte in diesem Falle nicht dem natürlichen Zuge seines Herzens, sondern er zog es vor, den Traditionen seines Ordens zu folgen. Wiederholt hatten die Päpste gerade die tüchtigsten Mitglieder des Dominikanerordens für kirchliche Ehrenstellen ausersehen. Meist konnte aber diese nur der ausdrückliche Befehl des Oberhauptes der Kirche zu der Annahme der kirchlichen Würden bestimmen, und auch dann strebten sie vielfach wieder zu dem einfachen Leben im Kloster zurückzukehren. Ein Beispiel dieser Art hatte noch in jüngster Zeit der große Lehrer von Thomas, Albertus Magnus gegeben. Nur mit großem Widerstreben hatte er sich dem Willen Alexanders IV. gefügt und die Leitung der Regensburger Kirche übernommen. Mit der ihm eigenen Tatkraft gelang es ihm, den zerrütteten Zustand dieser Kirche rasch zu ordnen. Dann aber erschien er auf einmal am Hofe Urbans IV. und bat, seine Abdankung zu genehmigen. ‚Die Bischofswürde von Regensburg', so erzählt Bernardus Guidonis, ‚hat er nur gezwungen angenommen, aber kurz darauf warf er sie wie eine glühende, die Hand versengende Kohle nach Erlangung seiner Abdankung wieder weg und kehrte zur Armut des Ordens zurück.' Das war die Gesinnung von Albert, es war auch jene seines Schülers. Thomas schlug den Erzbischofsstuhl seines Heimatlandes aus und bat den Papst, ihn künftig mit solchen Ehren verschonen zu wollen.

An Stelle einer Erzbischöflichen Kathedra bestieg er im Herbst des Jahres 1265 eine bescheidene Lehrkanzel seines Ordens, und zwar diesmal im Mittelpunkt der katholischen Welt, in Rom. Das Provinzialkapitel der römischen Provinz, welches 1265 in Anagni versammelt war, beauftragte ihn nämlich, das Studium in Rom zu leiten. Die Definitoren übertrugen ihm hiebei die Sorge für die notwendigen Kleider seiner Schüler, welche ihre zuständigen Klöster zu liefern hatten. Auch statteten sie ihn mit der Vollmacht aus, jene Schüler, die sich im Studium nachlässig erwiesen, in ihre Klöster zurückzusenden.

Das Rom jener Tage, obwohl es sich noch fortwährend rühmte, ‚Haupt der Welt' zu sein, muß einen tief betrübenden Anblick dargeboten haben, doppelt traurig für den Mann der Wissenschaft, der das geistige Leben und Streben und die überaus günstigen Bedingungen für die Werke der Kultur und Wissenschaft im geistigen Zentrum der abendländischen Welt, zu Paris, geschaut hatte. Seit Jahren hatte die Stadt der Päpste keinen ihrer rechtmäßigen Herrn mehr gesehen. Seit Jahren war es von inneren Parteikämpfen zerrissen, als deren sichtbare Zeugen allenthalben die Ruinen der zerstörten Stadtburgen des Adels zum Himmel emporstarrten. Hatte doch Brancaleone im Jahre 1257 allein 140 derartige feste Sitze des Stadtadels von der wütenden Menge niederreißen lassen. Für die Werke des Friedens war an dieser Stätte unauf-



Abb. 37 · Inneres der Basilika S. Sabina in Rom



Abb. 38 · Inneres der Kirche S. Maria sopra Minerva in Rom

hörlichen Waffenlärms kein Raum. In der Tat hatte auch die Hochschule der Kurie, wie wir wissen, mit dem Papste die Stadt verlassen und an dem jeweiligen Aufenthaltsorte desselben ihre Lehrstühle aufgestellt. Im Frühling des gleichen Jahres 1265, in welchem der heilige Thomas in Rom zu lehren begann, war Karl von Anjou daselbst eingezogen und im Sommer mit der Krone Siziliens belehnt worden. Als Senator der Stadt mochte er das Bedürfnis empfunden haben, zu ihrem äußeren Wohlstand und inneren Aufschwung beizutragen. Am 14. Oktober 1265 ordnete er die Stiftung einer Universität für geistliches und weltliches Recht und für die Künste an. Allein die Zeitverhältnisse ließen den Schritt vom Willen zum Werke nicht geschehen. Und so mußte die Wissenschaft wie so häufig in den Kämpfen des Mittelalters ihre Zuflucht in den friedlichen Mauern der Klöster suchen.

Von den zwei berühmten Ansiedelungen der Dominikaner zu Rom stand S. Maria sopra Minerva damals noch in den bescheidensten Anfängen. Erst 1280 begannen diese hier ihre für den Orden so erinnerungsreiche gotische Kirche zu bauen. Dagegen hatte der Konvent auf dem stillen Aventin bei der alten Basilika von S. Sabina bereits den Stifter des Ordens beherbergt. Hier sammelte Thomas seine jugendlichen Ordensgenossen aus der römischen Provinz um sich. Hier fand er den Frieden und die Muße, um die Hand anzulegen an das berühmteste theologische Werk, welches das Mittelalter hervorbrachte, seine theologische Summe.

Was wir sonst aus der Zeit seines Aufenthaltes in Rom wissen, schränkt sich auf zwei kleine Episoden ein, die aller Wahrscheinlichkeit nach damals gespielt haben. Die eine betrifft die Bekehrung zweier Juden zum Christentum, die andere die Heilung einer blutflüssigen Frau. Es wird nämlich erzählt, daß er einmal das Weihnachtsfest mit Kardinal Richard Hannibaldi auf dessen Kastell Molaria bei Fraskati feierte. Damals hatten sich beim Kardinal auch zwei vornehme und gebildete Juden eingefunden, mit denen sich Thomas in eine Unterredung religiösen Inhaltes einließ. Seine Schriftgründe über die Ankunft des Messias seien auf sie von solchem Eindruck gewesen, daß sie das Christentum annahmen und sich taufen ließen.

Das andere Ereignis trug sich in Rom selbst zu. Thomas hatte zu St. Peter in der Karwoche über das Leiden Christi und am darauffolgenden Ostersonntag über seine Auferstehung mit großem Erfolge gepredigt. Als er die Kanzel verließ, habe sich ihm eine blutflüssige Frau, die vergeblich medizinische Mittel in Anspruch genommen, genähert, den Saum seines Kleides berührt und sich sofort geheilt gefühlt. Dieser Bericht geht auf den Sozius des Aquinaten Rainald zurück, welchem die Frau die Tatsache mitteilte, als sie Thomas unmittelbar nach jener Predigt bis zum Kloster S. Sabina folgte.

Nur zwei Jahre dauerte dieser Aufenthalt des Heiligen zu Rom. Für die nächsten zwei Jahre vor seiner Rückkehr nach Paris leitet uns eine bestimmte Spur nach Viterbo. Das Generalkapitel des Dominikanerordens vom Jahre 1267 ordnete nämlich an, der Prior der römischen Ordensprovinz solle dafür Sorge tragen, daß das Kloster am Orte der päpstlichen Kurie mit den für die Erfordernisse der Kurie geeigneten Brüdern bestellt sei. In Betracht komme besonders der Prior und der Lektor.[9] Die Anordnung erfolgte wohl auf einen Wunsch der Kurie selbst. Ueber ihre Ausführung sind wir nicht unterrichtet. Aber der Schluß liegt nahe, daß sich von den Mitgliedern der römischen Provinz zum

Lektor für das Kloster zu Viterbo, wo Clemens IV. residierte, niemand besser eignete als Thomas von Aquin, dessen hervorragende Befähigung für die Dienste der Kurie sich bereits unter dem Pontifikate Urbans IV. erprobt hatte. Die Tradition spricht mit unabweisbarer Sicherheit von einem Aufenthalte des Aquinaten in Viterbo, für den kein passenderer Zeitpunkt ausfindig zu machen ist, als die beiden letzten Jahre des Pontifikates Clemens IV.

Bisher war fast ausschließlich von dem literarischen Schaffen des großen Scholastikers und von seiner fast ununterbrochenen Verwendung im Lehramte die Rede. Nur zuweilen hören wir auch einmal, daß er als Mitglied des Predigerordens auf der Kanzel stand und das Wort Gottes vor dem Volke verkündigte. Die in den Gesamtausgaben der Werke des Heiligen anzutreffenden Sermone tragen freilich sowenig das Gepräge wirklich gehaltener Predigten, daß man, wie B. Hauréau meint, zu der Ansicht kommen könnte, ‚der stumme Ochse von Sizilien' habe sich davon dispensiert zu predigen, um seine großen Werke schreiben zu können. Es steht indes fest, daß Thomas häufig und mit Eifer predigte. Zu den zahlreichen vorhandenen Belegen fügte B. Hauréau zuletzt einen neuen, indem er aus einer wertvollen Predigtsammlung des ausgehenden 13. Jahrhunderts zwei Proben der thomistischen Predigtweise mitteilen konnte. Beide Stücke tragen die Ueberschrift: Sermo magistri Thomae de Haquino, Jacobitae, und bekunden dadurch, daß sie aus der Zeit der Lehrtätigkeit des Heiligen in Paris als Magister — ob aus der ersten oder zweiten Pariser Lehrperiode, ist wohl nicht zu ermitteln — stammen. Auf Grund dieser Dokumente entwirft Hauréau eine kurze Charakteristik des heiligen Thomas als Prediger, die aller Beachtung wert ist. Der Meister, so urteilt er, welcher auf der Lehrkanzel der Schule den ganzen Ernst des Philosophen zeigt und die strenge Sprache der Logik spricht, die kein familiäres Wort verträgt, gibt sich auf der Kanzel der Kirche und vor einem mehr gemischten Publikum weniger getragen, seine Redeweise ist weniger gedrängt, weniger trocken. Er tritt als Prediger aus sich heraus, wie er es als Philosoph niemals tut. Auch dann, wenn er Gemeinplätze streift, wird er selten gewöhnlich. Nur einem Fehler habe auch Thomas den Tribut seiner Zeit dargebracht, er beschwerte seine Predigt mit einem wahren Ballast von zuweilen weiter hergeholten Schriftzitaten. Darin jedoch unterschied er sich vorteilhaft vor einer großen Zahl seiner Mitbrüder, daß er nicht bis zu den vulgären Ausdrücken des Volkes mit Entlehnungen aus der Redeweise der Hallen herabgestiegen sei. Um eine solche Geschmacklosigkeit zu begehen, sei er aus einem zu guten Hause hervorgegangen.

Gegen diese Charakteristik ist kaum etwas einzuwenden. Doch kann sie um einen bisher nicht beachteten, aber sehr bemerkenswerten Zug bereichert werden. Thomas predigte nicht nur in der französischen Residenz und am Bildungszentrum der damaligen Welt, sondern auch an den kleineren Orten seiner Heimat und vor seinen Volksgenossen. Schon in Paris hatte er es nicht verschmäht, seiner Predigt ein Körnchen Weisheit von der Gasse, eine sprichwörtliche Wendung in der französischen Volkssprache, einzustreuen, wie die von Hauréau mitgeteilten Texte zeigen. Vor seinen Volksgenossen predigte er nun aber geradezu in der Volkssprache selbst. Wir brauchen uns darüber nicht zu verwundern. Denn wenn die rauhere Muttersprache Bertholds von Regensburg sich als brauchbares Organ des gewaltigsten Predigers der Zeit bewährte,

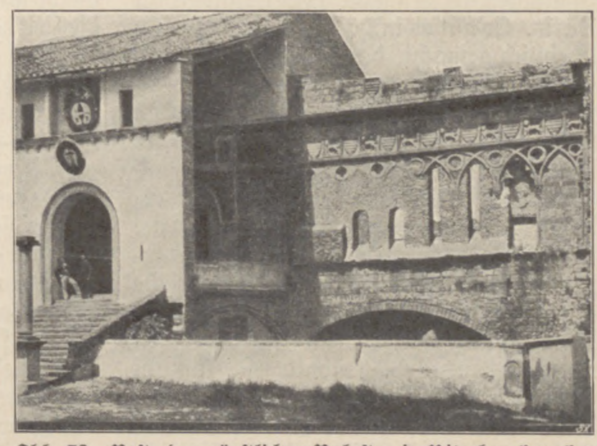


Abb. 39 · Reste des päpstlichen Palastes in Viterbo

sollten sich die musikalischen Laute der Sprache Dantes weniger tauglich erwiesen, sollten nicht auch sie sich für die Akzente ernster, ewiger Wahrheiten geeignet haben? Durch diese Tatsache bekundet sich Thomas auf der Kanzel als ein echtes Glied der volkstümlichen Mendikantenorden. Bernardus Guidonis unterrichtet uns über sie, indem er sagt, Thomas habe solche Worte, die mehr der Neugier als dem Nutzen der Zuhörer dienen, vermieden und die Heils- und Sittenlehren in jener ihm eigentümlichen Volkssprache seines heimatlichen Bodens, die er nicht änderte, nach der Fassungskraft der Zuhörer vorgetragen, die hohen Probleme aber der Behandlung in der Schule aufbehalten.[9] ‚Die Worte seiner Predigt', urteilt Bernardus Guidonis, ‚brannten wie Fackeln.'



Zweite Lehrtätigkeit in Paris



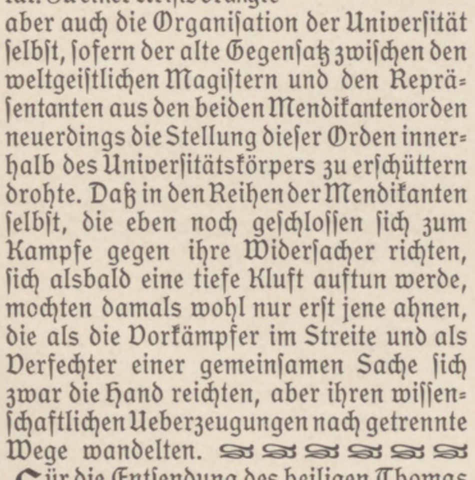
Die Biographen des heiligen Thomas wußten noch vor wenigen Dezennien mancherlei zu berichten über eine angebliche Wallfahrt des Heiligen nach Mailand zum Grabe seines Ordensgenossen, des heiligen Petrus Martyr, und über eine längere Lehrtätigkeit an der Universität zu Bologna. Bei genauerer kritischer Prüfung verflüchtigen sich aber diese Erzählungen in ein reines Nichts. Unsere Kenntnis von dem Aufenthalt des Heiligen in Italien in den sechziger Jahren ist einstweilen mangelhaft. Wir sind mehrfach auf nicht völlig sichere Schlüsse angewiesen. Dagegen haben die gründlichen Untersuchungen von Pierre Mandonnet in dankenswerter Weise Licht verbreitet über den zweiten Aufenthalt des Aquinaten als Magister an der Universität Paris. Er hat es in höchstem Grade wahrscheinlich gemacht, daß Thomas nicht erst im Jahre 1269, wie bisher meist angenommen wurde, sondern bereits vom Herbste des Jahres 1268 an wieder einen Lehrstuhl zu Paris einnahm. Seine Gründe sind folgende. Im Mai 1269 tagte das Generalkapitel des Dominikanerordens zu Paris. Eine Episode dieser Versammlung war veranlaßt durch den Kampf um das literarische Eigentum, welcher zwischen zwei gleichnamigen Ordensgenossen ausgebrochen war, Johannes de Colonia (S. Faustini bei Viterbo) und Johannes de Colonia, einem Deutschen. Weder das Kapitel selbst noch eine durch dasselbe bestellte Kommission von ehemaligen und gegenwärtigen Magistern der Theologie kamen zu einem einhelligen Entschlusse darüber, wie in diesem Falle zur Ermittlung der Wahrheit vorgegangen werden sollte. Hier ist lediglich von Belang, daß sich bei der Kommission auch der heilige Thomas von Aquin befand. Es frägt sich nun, in welcher Eigenschaft damals Thomas zu Paris weilte. Es wäre nämlich denkbar, daß er als Definitor der römischen Ordensprovinz auf das Pariser Generalkapitel gesandt worden ist. Tatsächlich war jedoch auf dem Provinzialkapitel zu Viterbo vom Jahre 1268 Frater Eufranon von Viterbo mit dem Prior von Florenz Frater Gerardus als Genossen nach Paris abgeordnet worden. Daß Thomas nur jener Streitsache wegen auf das Kapitel gekommen wäre, ist nicht glaubhaft. So bleibt nur die Annahme übrig, daß er um die Zeit des Generalkapitels bereits wieder in Paris lehrte. Ja die Verteilung der in diese Lehrperiode fallenden fünf Quaestiones quodlibetales auf die möglichen Zeiten, — sie wurden vor Weihnachten und zur Osterzeit erörtert —, macht es in hohem Grade wahrscheinlich, daß Thomas bereits im Herbste des Jahres 1268 seine Lehrtätigkeit zu Paris wieder aufgenommen hatte.

Der Fall, daß ein ehemaliger Magister der Pariser Universität neuerdings zu seiner Lehrtätigkeit in Paris zurückkehrte, steht innerhalb des Dominikanerordens im 13. Jahrhundert fast einzigartig da. Da nämlich der Orden für seine vorzüglichsten



Abb. 40 · Der hl. Thomas von Aquin. Fra Angelico: Lünettenbild in S. Marco zu Florenz (Phot. Alinari)

Provinzialstudien ausschließlich zu Paris kreierte Magister bestimmte, so war ihm daran gelegen, möglichst viele Magister in Paris ernennen zu lassen. Es müssen demnach besondere Gründe bestanden haben, daß Thomas ein zweites Mal mit dem Lehramt zu Paris betraut wurde. In der Tat bereiteten sich Ende der sechziger Jahre Krisen vor, welche zu einer Entscheidung drängten. Sie ergaben sich aus der Entwicklung des Averroïsmus in der Artistenfakultät. Zu einer Krisis drängte



aber auch die Organisation der Universität selbst, sofern der alte Gegensatz zwischen den weltgeistlichen Magistern und den Repräsentanten aus den beiden Mendikantenorden neuerdings die Stellung dieser Orden innerhalb des Universitätskörpers zu erschüttern drohte. Daß in den Reihen der Mendikanten selbst, die eben noch geschlossen sich zum Kampfe gegen ihre Widersacher richten, sich alsbald eine tiefe Kluft auftun werde, mochten damals wohl nur erst jene ahnen, die als die Vorkämpfer im Streite und als Verfechter einer gemeinsamen Sache sich zwar die Hand reichten, aber ihren wissenschaftlichen Ueberzeugungen nach getrennte Wege wandelten.

Für die Entsendung des heiligen Thomas nach Paris wird vermutlich die Gegnerschaft der weltgeistlichen Professoren gegen die Mendikanten den Ausschlag gegeben haben. Noch lebte nämlich der alte erbitterte Feind der Mendikanten Wilhelm von St. Amour. Die Verbannung aus Paris hinderte ihn nicht, mit seiner Partei an der Universität, die in Gerard von Abbeville und Nikolaus von Lisieux tatkräftige Führer besaß, in lebhaftem Kontakt zu bleiben. Ja wenn die Nachricht nicht allzu unglaubwürdig erschiene, wäre er sogar unter der Regierung Urbans IV. vorübergehend nach Paris zurückgekehrt und wie im Triumph aufgenommen worden. Richtig ist, daß er auf Clemens IV., mit dem ihn vielleicht persönliche Beziehungen verbanden, neue Hoffnungen auf den Sieg seiner Sache baute. Durch den Magister Thomas de Cusello ließ er 1266 eine neue Schrift, nämlich den Liber de Antichristo et ejusdem ministris an den päpstlichen Hof zu Viterbo bringen. Er bekämpft darin den Joachimismus, behält aber im übrigen seine frühere Gesinnung, wenn auch etwas verblümt, bei. Der Papst konnte sich das nicht verhehlen, wollte aber offenbar nicht neuerdings eine Entscheidung treffen und versprach die Schrift durch kompetente Beurteiler prüfen zu lassen. Er habe sie, so erzählen die Verfasser der Literaturgeschichte des Dominikanerordens, dem Ordensmagister Johann von Vercelli übergeben, welcher Thomas von Aquin mit der Erwiderung betraute, falls er eine solche für notwendig erachte. Da Wilhelms Werk aber nichts Neues enthielt, habe Thomas davon abgesehen. Eine ganz andere Beachtung verdiente dagegen die Haltung der Mendikantengegner an der Universität Paris. Wie früher Wilhelm von St. Amour, so eiferte jetzt Gerard von Abbeville von der Kanzel aus gegen die Bettelmönche. Den Höhepunkt seines feindseligen Auftretens bezeichnet aber die um 1268 herausgegebene Schrift ‚Gegen den Widersacher der christlichen Vollkommenheit‘ (Contra adversarium perfectionis Christianae), das bedeutendste Dokument der Mendikantenfeinde nach Wilhelms Schrift ‚Von den Gefahren der jüngsten Zeiten‘. Von-

seiten der Franziskaner wandten sich bald der Ordensgeneral selbst, der heilige Bonaventura, in seiner ‚Verteidigung der Armen' (Apologia pauperum) und der damalige Magister zu Paris, John Peckham, in der ‚Abhandlung eines Armen gegen einen Unweisen' (Tractatus pauperis contra insipientem) gegen Gerard von Abbeville. Die Dominikaner dagegen erachteten allem Anschein nach jetzt den Zeitpunkt für gekommen, ihr Recht und ihre Ehre an der Pariser Hochschule durch eine erprobte Kraft vertreten zu lassen. Dort hatte kein Name einen besseren Klang und allgemeineres Ansehen als der Alberts des Deutschen und des heiligen Thomas von Aquin. Letzterem, der ohnehin schon einmal die Sache der Mendikanten geführt hatte, fiel die Aufgabe zu, in Paris neuerdings einen Lehrstuhl zu übernehmen.

Als die dringendste Pflicht mußte es ihm hier erscheinen, als Anwalt seines Ordens gegen Gerard aufzutreten. So gab er um 1269 seine Schrift ‚Ueber die Vollkommenheit des geistlichen Lebens' (De perfectione vitae spiritualis) heraus.

Im Tone vollster Ueberzeugung und mit Aufwand aller rhetorischen Mittel hatte Gerard der Welt die Mendikanten als die großen Neuerer und Egoisten geschildert, die ihre eigene und nicht Christi Gerechtigkeit predigten. Während der Apostel sagt: ‚Seid meine Nachfolger, wie auch ich Christi,' so sagen sie: Seid unsere Nachfolger auch in dem, worin wir nicht Nachfolger Christi sind. Und er ruft sein Gewissen und Gott zu Zeugen an, daß er nicht irgendwelchen Personen oder einem Orden und Stande, wie ihm fälschlich vorgeworfen werde, nahe treten wolle. Seine Absicht sei lediglich die Lehre gewisser schändlicher Leute zu bekämpfen, welche die offenbare Verführungskunst des Antichrist an sich haben und sagen, Christus der Herr habe vieles getan, worin er nicht von vollkommenen Menschen nachgeahmt werden dürfe, vielmehr sei es vollkommener, dem Gegenteil von einigen seiner Werke zu folgen, was nicht einmal Arius und Sabellius in der Kirche zu sagen gewagt haben.

Thomas leitet seine Gegenschrift mit den Worten ein: ‚Weil mit der Vollkommenheit nicht Vertraute viel Eitles über die Vollkommenheit sich zu sagen wagten, so haben wir uns vorgenommen, über die Vollkommenheit zu handeln.' In großer Objektivität und Ruhe führt er dann aus, daß derjenige im geistlichen Leben vollkommen sei, welcher vollkommen in der Liebe sei, in der Liebe zu Gott und in der Liebe zum Nächsten. Während die Gottesliebe im jenseitigen Leben erst ihre eigentliche Vollendung erreiche, sei im Diesseits wenigstens eine Annäherung an jenes Ideal möglich. Dazu nun laden die evangelischen Räte ein, welche die Seele von der Anhänglichkeit an das Irdische befreien wollen.

Nach einer eingehenden Würdigung der evangelischen Räte erst wendet sich Thomas den zeitgenössischen Gegnern derselben zu. Zunächst faßt er die Behauptung ins Auge, daß es lobenswerter sei, tugendhafte Werke zu vollbringen ohne Gelübde und Gehorsam, da der Mensch durch Gelübde dazu verpflichtet werde. Er widerlegt die Behauptung samt ihrer Begründung und zeigt, daß sie dem praktischen Verhalten der Kirche und dem kirchlichen Fühlen zuwiderlaufe und darum häretisch sei.

Ein zweiter Punkt, den er ausdrücklich bekämpft, ist die Aufstellung, daß der Stand der Seelsorger vollkommener sei als der der Religiosen. Hier stellt er zunächst fest, daß der Stand der Vollkommenheit nur begründet werde durch die dauernde Verpflichtung zu dem, was sich auf die Vollkommenheit bezieht. Es sei nicht ausgeschlossen, daß ohne eine solche Verpflichtung tatsächlich sehr viele Menschen Werke der Vollkommenheit tun. Die Uebernahme der Seelsorge nun schließe eine derartige dauernde Verpflichtung nicht in sich. Wenn sich seine Gegner für ihre Auffassung auf Väterstellen stützen, durch welche der Priesterstand als vollkommener erwiesen werde wie jener der Mönche, so beruhe das auf einem Mißverständnis. Die Voraussetzung sei hier, daß die Mönche als Laien gedacht werden, was sie ja ursprünglich auch in der Regel waren. Der laikale Stand aber stehe unter dem priesterlichen.

Noch während Thomas an seiner Erwiderung gegen Gerard von Abbeville schrieb, gelangten neuerliche Einwände der Mendikantengegner an ihn. Es waren wohl in erster Linie jene, die Gerard selbst in seinen öffentlichen Disputationen erhob. Thomas führt sie in den letzten Kapiteln

seiner Schrift der Reihe nach auf und widerlegt sie im einzelnen. Zum Schlusse ladet er seine Gegner ein: ‚Wenn jemand hiegegen schreiben will, wird es mir nur angenehm sein. Denn nichts dient mehr dazu, die Wahrheit an den Tag zu bringen und den Irrtum zuschanden zu machen, als der Kampf gegen Widersacher gemäß dem Worte Salomos: Eisen wird durch Eisen geschärft.'

Wenn hier Thomas seine Gegner zum Schreiben auffordert, so darf das nicht als formelhafte Wendung im Streite aufgefaßt werden. Es entsprach vielmehr, wie der Schluß seiner nächsten Publikation in der gleichen Streitsache lehrt, seinem tatsächlichen Wunsche gegenüber dem Verhalten seiner Gegner, welche bereits Katheder und Hörsaal für den Kampf in Anspruch zu nehmen begannen. Insbesondere scheint Gerard von Abbeville von diesem Kampfmittel von jetzt ab vor allem Gebrauch gemacht und die jugendlichen Gemüter gegen die Mendikanten eingenommen zu haben, während sein Freund Nikolaus von Lisieux, der wie jener zu den Verbündeten Wilhelms von St. Amour an der Universität zählte, den öffentlichen Kampf durch Schriften fortsetzte. Als erste Erwiderung ließ er das früher mit Unrecht Gerard zugeschriebene Werk ‚Ueber die Vollkommenheit und den Vorrang des Standes der Kleriker' erscheinen. Sodann befaßte er sich speziell damit, 17 Irrtümer aus des heiligen Thomas ‚Ueber die Vollkommenheit des geistlichen Lebens' — nach ihm ein die kirchliche Hierarchie zerstörendes Werk — auszuziehen. In einem weiteren Opuskulum nimmt er Bezug auf Peckhams ‚Abhandlung eines Armen gegen einen Unweisen' und auf des heiligen Thomas ‚Gegen die verderbliche Lehre jener, die die Menschen vom Eintritt in den Orden abhalten' (Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu). Die zuletztgenannte Schrift war eine Aeußerung des Selbsterhaltungstriebes vonseiten der Mendikanten gewesen. Es hatte hier gegolten, gegen Auffassungen Stellung zu nehmen, welche den ferneren Bestand der Orden untergraben hätten. Nichts anderes bezweckten die Forderungen der Gegner, es sollen nur mehr solche in die Orden und zur Beobachtung der Gelübde aufgenommen werden, welche sich in der Erfüllung der Gebote bereits bewährt haben; dem Entschluß zum Ordensleben sollen langwierige und mit vielen gepflogene Beratschlagungen vorausgehen; die Eintretenden sollen sich überhaupt nicht mehr zur Beobachtung der Gelübde verpflichten, da eine solche Verpflichtung den Wert der guten Werke mindere. Gegen diese Vorschläge hatte Thomas seine Ausführungen gekehrt, wie überhaupt gegen die Bekämpfung der evangelischen Armut. Schließlich sieht er sich neuerdings veranlaßt davor zu warnen, den Streit mündlich vor jungen Leuten zum Austrag bringen zu wollen, vielmehr seinen Ausführungen schriftlich entgegenzutreten. Es war freilich ihm selbst nicht mehr möglich, von einem so viel verhandelten Gegenstand in seiner öffentlichen Lehrtätigkeit Umgang zu nehmen. In dem dritten Quodlibetum, welches der Zeit vor Ostern 1270, wie man glaubt, seinen Ursprung verdankt, beschäftigen ihn dann fast alle die Fragen, deren verschiedenartige Lösung die Geister damals trennte.

Der Mendikantenstreit, scheinbar eine geringfügige Episode des 13. Jahrhunderts, erregte die Gemüter derart, daß selbst ein Roger Bacon, der in denselben nicht direkt verwickelt war, ein Ende desselben



Abb. 41 · Der sel. Albert der Große als Bischof. Fra Angelico: Fresko zu S. Marco in Florenz



Abb. 42 · Roger Bacon. Nach einem Kupferstich des 17. Jahrhunderts. Aus S. François d'Assise, Paris 1885

nur absah entweder durch die Entscheidung eines allgemeinen Konzils oder in der Ankunft des Antichrist. Die vorausgehenden kirchenpolitischen Kämpfe, die Lage des päpstlichen Stuhles, der vorausgesetzte Untergang des römischen Reiches in der Zeit des Interregnums und dgl. ließen damals in der Tat viele Menschen das Herannahen des Weltendes befürchten. Aber unheilvoller als diese grundlosen Befürchtungen waren die traurigen Symptome, die in dem Streite zutage traten. Denn zum ersten Male drängt die Parteileidenschaft gesellschaftlich einflußreiche Männer von der Einheit des katholischen Fühlens ab, indem die Mendikantengegner sich wider die in der Heiligen Schrift so klar proklamierten Gelübde wenden und ihre Verteidiger als Helfershelfer des Antichrist hinstellen. Der Streit erscheint wie das ferne Wetterleuchten einer Katastrophe, die die katholische Einheit bedroht.

Thomas stand jetzt, während seiner zweiten Lehrtätigkeit zu Paris, auf der Höhe seines Ansehens. Auch im Urteil seiner Gegner kommt diese Tatsache zur unumwundenen Anerkennung. So nennt ihn Nikolaus von Lisieux den ‚großen Meister' und Siger von Brabant und Roger Bacon bringen zum Ausdruck, daß ihn jetzt die öffentliche Meinung neben Albertus Magnus stellt. In Wirklichkeit war er freilich schon längst in gewisser Beziehung über seinen Lehrer hinausgewachsen. In seinem Compendium studii, das aus dem Jahre 1271 stammt, hält der berühmte englische Franziskaner einmal Rückschau auf die literarische Entwicklung der letzten 40 Jahre an der Pariser Hochschule und kommt dabei bezüglich der beiden Mendikantenorden zu dem Ergebnisse, daß sie im allgemeinen einen großen Vorsprung vor den weltgeistlichen Professoren erlangt haben. ‚Es trifft sich', sagt er, ‚daß die Weltgeistlichen seit 40 Jahren keine Abhandlung in der Theologie verfaßt haben und nicht etwas wissen zu können vermeinen, außer sie horchen schon seit zehn Jahren oder mehr die Jungen der beiden Orden aus. Nicht anders getrauen sie sich weder die Sentenzen zu lesen, noch in der Theologie nur eine Vorlesung oder eine Disputation oder eine Predigt in Angriff zu nehmen, außer mit Hilfe der Schulhefte der Jungen in den genannten Orden. So weiß man es männiglich, im Studium zu Paris und überall. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn die Orden ihre Hörner erheben am Studium und ein staunenswertes Ansehen genießen.' Er selber hat freilich an dem Wissenschaftsbetrieb der Pariser nur allzuviel auszusetzen und namentlich die Repräsentanten der neuesten Phase dieser Entwicklung, ‚die Jungen', sind ihm ein Dorn im Auge. Was er besonders beklagt, ist ihre autodidaktische Schulung. Daraus konstruiert er einen fundamentalen Mangel des Wissenschaftsbetriebes seiner Zeit. Seit 40 Jahren nämlich, meint er, haben sich einige im Studium erhoben, die sich selbst zu Magistern und Doktoren des Studiums der Theologie und Philosophie machten, obgleich sie doch niemals etwas Tüchtiges gelernt haben. ‚Das sind die Jungen, die sich und die Welt und die philosophischen Sprachen nicht kennen. Das sind die Jungen der beiden studierenden Orden, wie Albert und Thomas und andere, die meistenteils in die Orden treten, wenn sie erst 20 Jahre und weniger sind.' ‚Sie studieren durchaus für sich; es ist aber unmöglich, daß ein Mensch sich schwierige Wissenschaften für sich erwerbe.' Ein Doppeltes kommt in diesen eigenartigen Wen-

dungen des englischen Franziskaners zum Ausdruck, sofern er Thomas im Auge hat, einmal sein großes Ansehen, dann, daß er im Verein mit Albertus autodidaktisch eine selbständige wissenschaftliche Richtung begründete, welche sich von der in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in den beiden Mendikantenorden herrschenden unterschied. Aber gerade diese Richtung sollte für Thomas der Anlaß zu neuen Kämpfen werden, zu Kämpfen, die sich bereits zu entspinnen begannen, als seine Waffen noch gegen die Anhänger Wilhelms von St. Amour gerichtet waren.

Einer der Vorwürfe Wilhelms gegen die jüngere Dominikanerschule war gewesen: ‚Sie maßen sich die göttliche Weisheitslehre an, während sie sich doch auf das Weltliche viel mehr verstehen' (divinam sapientiam sibi arrogant, cum tamen mundana magis calleant). Dieser Vorwurf, scheinbar der Ausfluß eines unanfechtbaren Konservatismus und strenger Kirchlichkeit, entsprang tatsächlich einer völligen Verkennung der Aufgaben und Forderungen der Zeit. Er bewegt sich ungefähr in der gleichen Oberflächlichkeit, wie jene moderne Beurteilung der wissenschaftlichen Leistung des Aquinaten, die ihn die aristotelische Philosophie völlig äußerlich mit den christlichen Glaubenslehren verbinden läßt, die in seinem Systeme lediglich ‚ein Nebeneinander einzelner Sätze' und zwar einzelner Sätze ‚aus heterogenen Gedankenwelten' sieht. Für den minder Kundigen und minder Tiefblickenden mochte sich die geistige Arbeit der albertinischen Schule hauptsächlich auf philosophischem Boden zu bewegen scheinen. Selbst die Werke von Thomas, und zwar nicht nur seine sogenannte philosophische Summe, sondern auch spezifisch theologische Werke wie der Sentenzenkommentar und die große Abhandlung ‚Ueber die Wahrheit' verraten einen stark philosophischen Einschlag. Sein Hauptwerk, die theologische Summe, war damals erst im Entstehen begriffen und entzog sich deshalb der Beurteilung. Aber trotz alledem muß eine Beurteilung wie die Wilhelms von St. Amour als Aeußerung der Kurzsichtigkeit und mangelnder Einsicht in die Aufgaben der Zeit bezeichnet werden. Denn wenn auch als letztes Ziel der Theologie der Hochscholastik der systematische Ausbau des theologischen Lehrgebäudes bestehen bleibt, so schloß doch die zeitgemäße Erfüllung dieser Aufgabe als spezifische Forderung in sich, in der wissenschaftlichen Neugestaltung der Theologie, die Fülle geistiger Anregungen und des Ideenreichtums aus der peripatetischen Gedankenwelt zu verwerten und zur Geltung zu bringen. So mußte sich das geistige Streben der Zeit um die Auseinandersetzung und Aneignung des Peripatetismus wie um einen Angelpunkt bewegen. Daß der selbständige Geist eines Thomas hiebei nicht äußerlich zu Werke ging, dafür ist der deutlichste Beweis seine Stellung in den averroïstischen Wirren an der Pariser Universität um 1270.

Niemand war die neue peripatetische Literatur mehr zugute gekommen als den Artisten des 13. Jahrhunderts. An Stelle von versprengten Werkstücken alter Weisheit stand vor ihnen plötzlich ein ganzes Lehrgebäude von bestrickender Vollendung. Es war früher davon die Rede, wie sich die Pariser Artisten darin heimisch zu fühlen begannen, wie hoch sie die Autorität des Aristoteles stellten, daß sie in seinem Worte die Stimme der Wahrheit selbst zu vernehmen glaubten. Jetzt stand der seit Jahren angesehenste Führer der Pariser Artisten auf und zog gleichsam das Fazit seiner Schule und der Entwicklung der Zeit, indem er von den ‚vornehmsten Männern in der Philosophie, Albertus und Thomas', erklärte: ‚Jene Männer weichen von der Meinung des Philosophen ab'.

In jenem Zeitpunkte, als Siger der albertinischen Schule, mit der er auf dem Boden der aristotelischen Philosophie rivalisierte, den Fehdehandschuh hinwarf, war der Averroïsmus, wie man nun die peripatetische Richtung der Artisten einmal zu bezeichnen pflegt, in eine Krisis geraten, in der er nicht nur einzelne Lehrer wie Albert und Thomas, sondern die Stimmung der theologischen Magister an der Universität und die kirchliche Autorität selbst sich gegenüber sah. Siger, welcher ungefähr 1220 bis 1230 zu Brabant geboren ist, zählte in den sechziger Jahren zu den berühmtesten Lehrern der Pariser Artistenfakultät. 1266 machte er sich in einem Streit der vier Nationen der Artistenfakultät durch ein gewalttätiges Vorgehen bemerklich. Ende der sechziger Jahre hatte er bereits

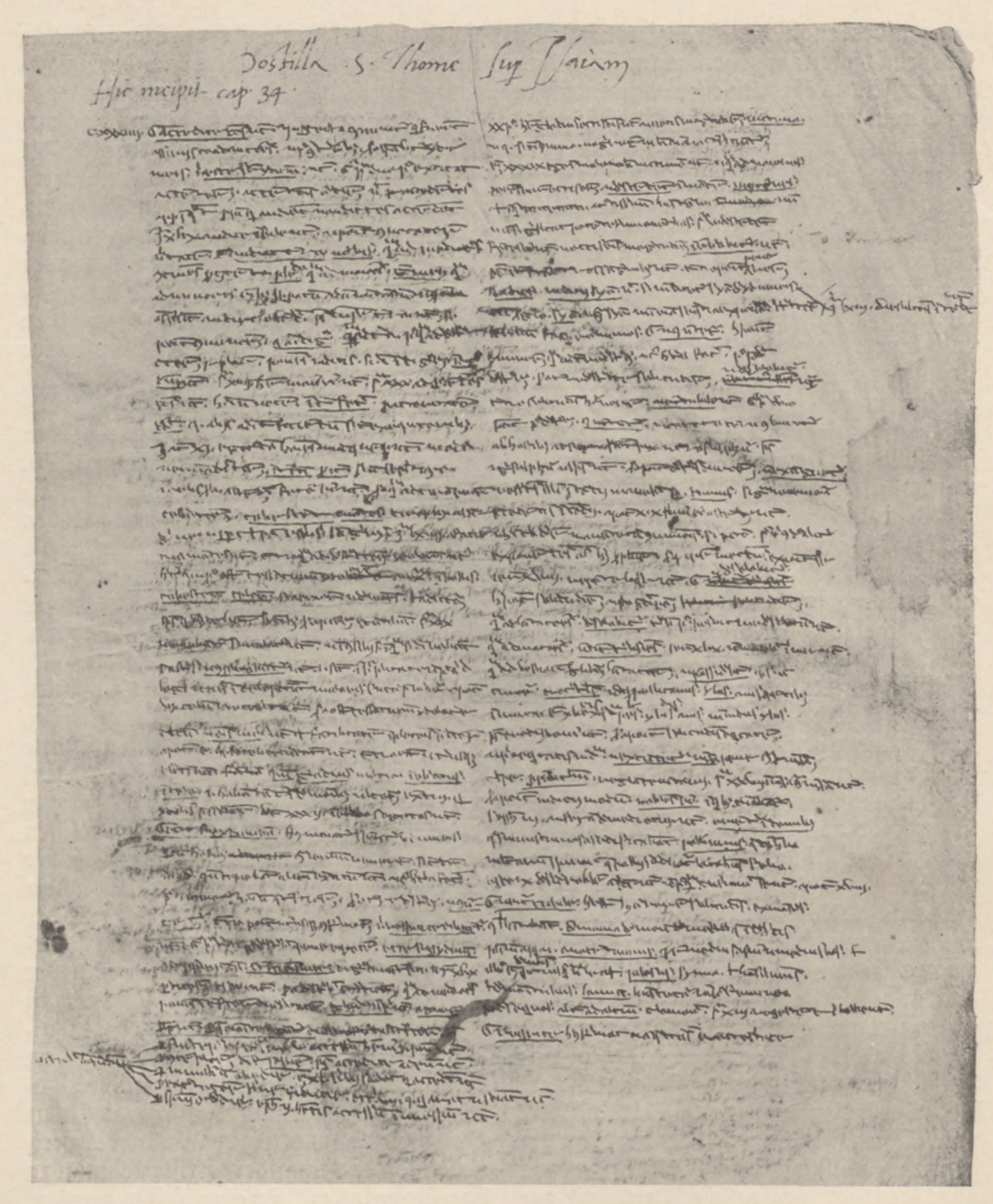

Postilla S. Thome sup Isaiam
Hic incipit cap 34

Abb. 43 · Angebliches Autograph des hl. Thomas von Aquin vom Isaias-Kommentar in der Vatikanischen Bibliothek (sog. littera inintelligibilis)

eine Anzahl philosophischer Schriften verfaßt. Die bemerkenswerteste unter ihnen mit dem Titel ‚Fragen über die geistige Seele' (Quaestiones de anima intellectiva) lag um 1270 vor. Aus diesen Schriften und den von Stephan Tempier verurteilten Sätzen der Averroïsten ist es möglich, wenn auch nicht ein vollständiges System des Averroïsmus zu rekonstruieren, so doch einen Ueberblick über die wichtigsten Lehrpunkte dieses Systems zu gewinnen.

Nach dem übereinstimmenden Zeugnisse von Albertus Magnus, Thomas von Aquin und dem Bischof von Paris, Stephan Tempier, haben wir in ihnen Rationalisten von der Art der früheren einseitigen Dialektiker zu erkennen. Ein tiefes Eingehen in die peripatetische Literatur kann ihnen

nicht abgesprochen werden. Aber in ihrer einseitigen Hingabe an Aristoteles und seinen großen Kommentator Averroës blieben sie auch dort bei ihren Autoritäten stehen, wo diese Lehren vertraten, die dem christlichen Glauben widersprechen. Anstatt nun den folgerichtigen Schritt zum vollen religiösen Rationalismus zu vollziehen, nehmen sie eine Zwitterstellung ein, welche die jugendlichen Geister, die auf sie hörten, in höchstem Grade verwirren mußte. Sie sagen nämlich, wie der Pariser Bischof bei der Verurteilung ihrer Doktrinen 1277 ausdrücklich hervorhebt, ihre Behauptungen seien wahr gemäß der Philosophie, aber nicht gemäß dem katholischen Glauben. ‚Als ob es', wie der Bischof hinzufügt, ‚zwei entgegengesetzte Wahrheiten gäbe.' Auf diesem Standpunkt traf sie Thomas bereits im Jahre 1270. Wir besitzen die Nachschrift einer Predigt von ihm aus dem Sommer dieses Jahres, als die Bewegung gegen die Averroïsten mitten im Gange war, in welcher es heißt: ‚Es finden sich einige, die in der Philosophie studieren und Behauptungen aufstellen, die dem Glauben gemäß nicht wahr sind. Und wenn ihnen gesagt wird, daß das dem Glauben widerstreite, erwidern sie, der Philosoph sage das, sie jedoch behaupten es nicht, sondern geben nur die Worte des Philosophen wieder. ‚Ein solcher', fährt Thomas fort, ‚ist ein falscher Prophet, ein falscher Lehrer, denn es kommt auf dasselbe hinaus, einen Zweifel anregen und ihn nicht lösen, wie ihn zugeben'.

Ueber das Verhältnis Gottes zur Welt scheinen sie im Anschluß an aristotelische Gedanken folgende Anschauungen vorgetragen zu haben. Gott ist zwar Ursache von allem, aber nicht von allem unmittelbar, so nicht von den vergänglichen irdischen Dingen, die durch die himmlischen Sphären ins Dasein gerufen werden. Diese sind auch nicht Gegenstand des Wissens und der Vorsehung Gottes, denn er erkennt nur Immaterielles und Allgemeines. Die rein geistigen Wesen haben eine notwendige Beziehung zum göttlichen Sein. Sie können nicht nicht sein. Auch von den irdischen Dingen entstehen nur die Individuen, die Arten als solche sind ewig. Ewig wie die Welt ist auch die Menschenseele. Daß die Seele ewig sei in ihrer Dauer für die Zukunft, ergebe sich aus ihrer Immaterialität. Was aber ewig sei in der Zukunft, müsse es auch in der Vergangenheit sein. Mit diesen Ausführungen stehen wir mitten in Sigers Schrift ‚Von der intellektiven Seele'. Hier ist es, wo er sich direkt und namentlich gegen seine Hauptgegner Albert und Thomas, die ja fast allein unter den Theologen als Aristoteliker in Betracht kamen, wendet. Hier gehen an einem der am meisten umstrittenen Punkte in der psychologischen Doktrin des Aristoteles die Wege eines selbständig erfaßten und sachgemäß weiter entwickelten Aristotelismus und eines sklavisch interpretierenden Averroïsmus auseinander. ‚Wir verfolgen hier, sagt Siger, allein die Absicht der Philosophen und vor allem des Aristoteles, selbst für den Fall, daß der Philosoph anders denken sollte, als es sich in Wahrheit verhält, und daß durch die Offenbarung über die Seele anderes überliefert ist, was durch natürliche Gründe nicht erschlossen werden kann. Denn die Wunder Gottes gehen uns jetzt nichts an, wo wir über natürliche Dinge auf natürlichem Wege verhandeln.' Und so deutet Siger die aristotelische Lehre vom geistigen Teile der Seele im Sinne des averroïstischen Monopsychismus. Die geistige Seele hat mit dem vegetativen und sinnlichen Lebensprinzip im Menschen nichts zu schaffen. Sie ist nicht die eine Wesensform mit einer Mehrheit von Vermögen. Sie bleibt in ihrem immateriellen Sein wesentlich vom Leibe getrennt. Nur in akzidenteller Weise, durch ihre tätige Beziehung zu den sinnlichen Erkenntnisbildern der niederen Seele, steht sie mit dieser in Verbindung, und diese Verbindung, wodurch das geistige Erkennen ermöglicht werde, reiche aus um zu sagen, der Mensch als Ganzes erkenne, nicht etwa nur seine geistige Seele. Diese letztere nun darf nach Siger nicht als eine individuelle und darum in einer Vielheit vorhandene gedacht werden. Der Stoff allein bilde ja den Grund der Vervielfältigung. Wo aber ein solcher Stoff wie bei den geistigen Substanzen nicht vorhanden sei, entfalle die Möglichkeit einer Vielheit. Die geistige Seele ist darum für alle Menschen eine einzige.

Das war offenbar der anstößigste Punkt in der Lehrweise der Averroïsten. Der Monopsychismus steht in direktem Wider-

spruch mit dem Bewußtsein und der gesunden Vernunft. Das individuelle Erkenntnisleben wird durch ihn nicht erklärt, sondern zerstört. Eine sittliche Verantwortung kann es ebensowenig geben wie eine persönliche Unsterblichkeit. Weniger konsequent als humorvoll und optimistisch konnte ein philosophierender Kriegsmann zu Paris aus der Sigerschen Doktrin für sich die tröstliche Hoffnung ableiten: ‚Wenn demnach die Seele Petri gerettet ist, bin es auch ich.'

Der Bischof von Paris sah sich aber jetzt zum Einschreiten gegen den Averroïsmus genötigt. Am 10. Dezember 1270 verurteilte er dreizehn Sätze aus der Schule der Averroïsten. Der erste von ihnen lautet: Der Intellekt aller Menschen ist der Zahl nach ein und derselbe. Daß die kirchliche Verurteilung Sigers im Sinne des heiligen Thomas war, steht außer Zweifel. Ob er an ihr beteiligt war, ist eine andere Frage. Denn weitere theologische Kreise in Paris waren damals, wie alsbald gezeigt werden soll, geneigt, die strengeren Peripatetiker überhaupt als eine nahe verwandte und kirchlich nicht einwandfreie Gesamtheit zu betrachten. Schon deshalb, aber auch um dem offenen Angriff Sigers zu begegnen, sah er sich genötigt, seine Stellung zu Aristoteles genau zu umschreiben. Er tat es in seiner Schrift ‚Ueber die Einheit des Intellektes gegen die Averroïsten' oder wie der Titel auch lautet ‚gegen Magister Siger'.

Thomas macht eingangs seiner Schrift darauf aufmerksam, daß er seit langem gegen den averroïstischen Irrtum vieles geschrieben habe. In der Tat hatte er sich schon in den fünfziger Jahren während seiner ersten Lehrtätigkeit in Paris bei der Abfassung seines Sentenzenkommentars dagegen gewendet, später sodann in der philosophischen Summe und in mehreren anderen Schriften, so in der Quaestio disputata de anima und im Kommentar zur Physik. Jetzt will er nicht den offen zutage liegenden Widerspruch dieses Irrtums mit dem Glauben erweisen, sondern lediglich zeigen, daß er nicht minder gegen philosophische Prinzipien verstoße. Gegenüber dem doppelten Vorwurf Sigers, daß er sich vom Gedanken des Aristoteles entfernt und das Problem des Intellektes nicht gelöst habe, gliedert er seine Abhandlung in zwei Teile. Im ersten weist er nach, daß gemäß aristotelischen Voraussetzungen die Seele des Menschen als eine Einheit zu denken sei und daher für die vielen Menschen in numerischer Vielheit bestehen müsse. Ist sie nämlich Wesensform des Körpers, wie Aristoteles lehrt, und als solche der Grund des Lebens, der Sinnestätigkeit, der geistigen Erkenntnis und der Bewegung, so besteht sie nur in einer Einheit. In diesem einen seelischen Prinzip wurzeln die verschiedenen Kräfte für jene mannigfaltigen Verrichtungen. Aristoteles nennt allerdings den Intellekt ein getrenntes Vermögen. Das darf jedoch nicht anders verstanden werden als im Sinne eines organfreien Vermögens. So und nicht anders haben den Meister der Schule verstanden seine griechischen und arabischen Kommentatoren, also ein Themistius und Theophrast, ein Avicenna und Algazel und nicht nur die Lateiner, — gemeint sind Albert und Thomas —, deren Worte einigen Leuten nicht gefallen wollen. Eine Ausnahmsstellung nimmt allerdings Averroës ein. ‚Deshalb wundere ich mich,' fährt Thomas fort, ‚von welchen Peripatetikern, jene sich rühmen wollen, diesen ihren Irrtum entlehnt zu haben, es sei denn, daß sie es vorziehen, statt mit den übrigen Peripatetikern richtig zu denken, mit Averroës zu irren, der nicht so fast Peripatetiker als vielmehr Verderber der peripatetischen Philosophie war'.

Der zweite Teil der Schrift widerlegt den Monopsychismus mit Vernunftgründen. Die Unterscheidung eines tätigen und leidenden Teils im Intellekte bei den Erkenntnisvorgängen vorausgesetzt, gibt Thomas wenigstens die Möglichkeit zu, daß jenes tätige und erleuchtend wirkende Prinzip an sich als außerhalb der menschlichen Natur stehend gedacht werden könnte. Dieses Zugeständnis kann als eine Verneigung des Aquinaten gegen seine Rivalen aus dem Franziskanerorden angesehen werden, die zur geistigen Erkenntnis eine Erleuchtung durch Gott für notwendig erachten. Er selbst hält freilich die dem Menschen von Natur aus innewohnende Erkenntnisveranlagung für ausreichend zu den natürlichen Erkenntnisvorgängen. Auf keinen Fall aber könne der Mensch ganz ohne geistiges Erkenntnisprinzip

aufgefaßt und der so von ihm getrennte Intellekt als einer für alle gedacht werden. Mit der Trennung des Intellektes wäre auch die Trennung des Willens gegeben. Die notwendige Folge müßte sein die Aufhebung der menschlichen Individualität und Persönlichkeit. Mit dem Akzente der Indignation schließt Thomas seine Polemik. Denn nur mit Unwillen können Redensarten aufgenommen werden wie die folgende: ‚Die Lateiner lassen den Monopsychismus gemäß ihren Grundsätzen nur deshalb nicht gelten, weil ihre Glaubenssatzung dagegen spricht.' Ein Doppeltes sei daran verwerflich, einmal, daß sein Gegner daran zweifle, ob diese Doktrin gegen den Glauben sei; dann, daß er sich gebe, als sei er durch jene Satzung nicht gebunden. Noch bedenklicher aber findet er Sigers Behauptung: ‚Durch die Vernunft schließe ich mit Notwendigkeit, daß der Intellekt nur einer der Zahl nach ist; unumstößlich halte ich aber das Gegenteil fest durch den Glauben.' Er gebe also zu erkennen, daß sich der Glaube auf etwas beziehe, dessen Gegenteil mit Notwendigkeit gefolgert werde. Thomas schließt auch diesmal mit dem Rate, wenn jemand etwas gegen seine Schrift einzuwenden habe, so möge er nicht insgeheim und vor jungen Leuten, die über schwierige Dinge nicht zu urteilen verstehen, sprechen, sondern eine Gegenschrift verfassen.

Es kann dem Aquinaten das Verdienst nicht abgesprochen werden, daß er im Kampfe gegen den Averroïsmus seiner Zeit den tastenden Bemühungen des Meisters der peripatetischen Schule den rechten Ausweg gewiesen hat in einem Probleme, in dem zeitgeschichtlich bedingte Schwierigkeiten den großen Griechen nicht klar genug schauen und zu keiner unzweideutigen Entscheidung kommen ließen. Auf Grund der durch Aristoteles dargebotenen allgemeinen Voraussetzungen und gestützt auf die Tatsachen des Seelenlebens, ist er zu einer Auffassung über die Einheit der Seele und des Seelenlebens und der Verbindung von Leib und Seele vorgedrungen, wie sie bei keinem der vorausgehenden Scholastiker, auch nicht bei den hervorragendsten unter den Franziskanerlehrern angetroffen wird. Seine Ergänzung der aristotelischen Doktrin bedeutet einen tatsächlichen Fortschritt der Philosophie überhaupt.

Gerade diese Lösung des vorliegenden Problems ist aber einer der deutlichsten Beweise, wie wenig zutreffend die Behauptung ist, Thomas habe sich die aristotelische Lehre nur äußerlich angeeignet oder sich ihrer lediglich als eines formalen Mittels für einen ihr fremdartigen Inhalt bedient. Das Irrige einer derartigen Bewertung der philosophischen Leistung des Aquinaten müssen auch jene erkennen, denen der in der Gegenwart herrschende Empirismus auf psychologischem Gebiete mit seiner Atomisierung des psychischen Prinzips im Menschen verbietet, den Gedanken des Scholastikers Verständnis entgegenzubringen. Eine weniger positivistisch gerichtete Zeit wird vielleicht auch hierin dem mittelalterlichen Denker mehr Recht widerfahren lassen.

Schon wäre es in der kurzen Frist, seitdem Thomas seinen Lehrstuhl zu Paris wieder einnahm, des Kampfes für ihn genug gewesen. Aber neben der leidenschaftlichen Partei der Mendikantengegner, neben dem kühnen und talentvollen Führer der Averroïsten, sah er sich mitten in diesen Kämpfen schon sehr bald der kriegsbereiten Front einer anderen Gegnerschaft gegenüber, die



Abb. 44 · Der hl. Bonaventura. Benozzo Gozzoli: Fresko in der St. Franziskuskirche zu Montefalco (Phot. Alinari)

durch ihre Autorität und Zahl einen weit bedrohlicheren Charakter zeigte als die übrigen Widersacher. Die große Aufgabe, welche das 13. Jahrhundert auf wissenschaftlichem Boden zu erfüllen hatte, die aristotelische Philosophie der christlichen Weltanschauung organisch einzugliedern, hatte neben Albertus Magnus in niemand einen mächtigeren Förderer gefunden als in Thomas von Aquin. Als er das zweitemal zu Paris lehrte, war er mit diesem providentiellen Werke, soweit äußere Umstände, wie der Besitz der aristotelischen Schriften, es gestatteten, zu einem ungefähren Abschluß gekommen. Aber sein von der Konsequenz aristotelischer Denkweise durchdrungenes Lehrgebäude stand jetzt wie ein fremdartiges Gebilde unter den älteren Systemen. Diese, das Werk der konservativen Theologen des 13. Jahrhunderts, hatten sich zwar dem Einflusse der peripatetischen Literatur nicht entziehen können. Aber an den signifikanten Punkten der Lehre waren sie den bisher herrschenden Grundanschauungen treugeblieben. Die bevorzugte Autorität der Männer dieser Richtung war Augustinus. Sie folgten daher den durch das Christentum modifizierten Doktrinen Platos. Es war eine völlig zutreffende Bezeichnung dieser beiden Richtungen, als man sie Aristotelismus und Augustinismus nannte.

Während nun aber auf der Seite des Aristotelismus ursprünglich hauptsächlich nur immer zwei Männer genannt werden, die ‚praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas', wie sie Siger mit Achtung trotz allen Gegensatzes bezeichnet, jene Gleichen also, die von Roger Baco auch als die ‚Jungen' mit Namen aufgeführt werden, besteht die Gegenpartei aus einem ganzen Heere. Hier gewahren wir vor allem die geschlossene Reihe der weltgeistlichen Professoren, jene streitbaren Mendikantengegner, denen die Entwicklung der Dinge so sehr über den Kopf wächst, daß sie den jüngsten Tag nahe wähnen. Ihren theologischen Grundanschauungen nach gehören hieher auch die sämtlichen Doktoren unter den Franziskanern und, was für Thomas bedenklicher sein mußte, auch eine ältere Generation von einflußreichen Männern seiner eigenen Ordensgenossenschaft. Die augustinische Richtung erfreute sich endlich auch des Beifalls und der Begünstigung der höchsten kirchlichen Autorität zu Paris, des Bischofs Stephan Tempier. Die allgemeine Klage auf dieser Seite bezog sich auf das Ueberhandnehmen des Studiums der heidnischen Literatur, insbesondere des Aristoteles, und das Ueberwuchern der Philosophie in der Theologie. In diese von Wilhelm von St. Amour und seinen Parteigängern schon längst erhobene Klage stimmten nun auch besonnenere Männer aus den beiden Orden ein, nicht zu gedenken der extremen Wissenschaftsfeinde unter den Franziskanern, der Spiritualen, die in den Lehrern von Paris die Verderber ihres Ordens und in der zeitgenössischen Theologie überhaupt nichts als Sophistik, das heißt Philosophie, sahen. Wie sehr die Stimmung

Abb. 45 · Grabmal des Kardinals Matthäus von Aquasparta in Araceli zu Rom (Phot Alinari)

gegen den Einfluß der Philosophie in der Theologie damals auch die maßgebenden Kreise im Dominikanerorden beherrschte, zeigt eine Verordnung auf dem Generalkapitel des Jahres 1271 zu Montpellier, welche lautet: ‚Wir ermahnen die Studierenden, daß sie auf das Studium der Philosophie weniger Gewicht legen und dafür sich im Studium der Theologie eifrig üben, indem sie die ordentlichen Vorlesungen und jene über die Sentenzen fleißig hören. Die Prioren sollen darauf dringen, daß das sorgfältig beobachtet werde.' Mit diesem Erlasse war hauptsächlich die jüngere Dominikanerrichtung mit Thomas an der Spitze betroffen. Sein angesehenster Gegner innerhalb des Ordens und die Hauptstütze des Augustinismus in demselben war damals Robert Kilwardby, von 1248 bis 1261 gefeierter Professor der Oxforder Dominikanerschule und dann Provinzial in England. Nur wenige Monate nach dem zu Montpellier tagenden Generalkapitel bestieg er den Erzbischöflichen Stuhl von Canterbury und benützte jetzt seine autoritative Stellung, um die thomistische Richtung zu bekämpfen. Es ist nicht unmöglich, daß sein Wille auf die Abberufung des heiligen Thomas von Paris im Jahre 1272 von Einfluß war. Noch drei Jahre nach dem Tode des Aquinaten zensurierte er mehrere von diesem vertretene Sätze. Aber schon im folgenden Jahre 1278 starb er als Kardinal zu Viterbo. Noch in demselben Jahre sandte das Generalkapitel der Dominikaner zwei Brüder nach England mit weitgehenden Vollmachten gegen die Widersacher der thomistischen Lehre, und bereits auf dem nächstjährigen Generalkapitel zu Paris erhielten die Ordensobern der einzelnen Provinzen die Weisung, gegen alle jene strenge vorzugehen, welche, obgleich von abweichender Ueberzeugung von den Anschauungen des Thomas von Aquin, gegen dessen Person oder Schriften unehrerbietig und ungeziemend sich äußerten. So wurde die ältere Richtung des Augustinismus im Dominikanerorden durch die maßgebenden Faktoren des Ordens selbst über Erwarten rasch in ihre Schranken zurückgewiesen.

Aber von dem Augenblicke an, wo dem Augustinismus innerhalb des Dominikanerordens offiziell der Boden entzogen wurde, nahm der Gegensatz von Aristotelismus und Augustinismus eine andere Bedeutung an. Aus der ursprünglich von den beiden Mendikantenorden gemeinsam vertretenen Richtung des Augustinismus wurde jetzt — die weltgeistlichen Professoren spielten keine besondere Rolle — die ausschließliche Richtung der Franziskaner. Der Gegensatz der Lehrrichtung verschärfte sich zu einem Gegensatz der Ordensschulen. Dieser Tatbestand war dem geistigen Führer der Franziskaner, nämlich dem Nachfolger Robert Kilwardbys auf dem Erzbischöflichen Stuhle zu Canterbury, Johannes Peckham, sofort zum klaren Bewußtsein gekommen. Wenige Jahre nach dem Tode Kilwardbys, am 1. Januar 1285, spricht er sich in einem Briefe an mehrere Prälaten der römischen Kurie in völlig unzweideutiger Weise darüber aus. ‚Da die Lehre der beiden Orden', so sagt er, ‚in allem, was einen Zweifel zuläßt, heute eine fast gegensätzliche ist und da die Lehre des einen von ihnen mit Hintanhaltung und teilweise Geringschätzung der Lehrmeinungen der Heiligen sich fast ganz auf philosophische Doktrinen stützt, so daß das Haus Gottes voll von Idolen ist und der vom Apostel verkündeten Krankheit sich bekämpfender Streitfragen, — welch eine Gefahr kann daraus in künftigen Zeiten der Kirche drohen!'

Noch genauer kennzeichnet er den Gegensatz in einem Briefe vom 1. Juni des gleichen Jahres an den Bischof Oliverus von Lincoln: ‚Er möge außerdem wissen', sagt er, ‚daß wir die Studien der Philosophie, sofern sie den theologischen Geheimnissen dienen, durchaus nicht mißbilligen, sondern nur die profanen neuen Reden, welche gegen die philosophische Wahrheit zum Unrecht der Heiligen innerhalb 20 Jahren in die hehre Theologie eingeführt worden, mit offenbarer Hintansetzung und Geringschätzung der Aussagen der Heiligen. Welches also die gesichertere und gesündere Lehre sei, ob die der Söhne des heiligen Franziskus, nämlich des Bruders Alexander (von Hales) heiligen Andenkens und des Bruders Bonaventura und ähnlicher, die in ihren von jeder Schmähsucht freien Abhandlungen sich auf Heilige und Philosophen stützen, oder jene neue, fast ganz entgegengesetzte, welche all das, was Augustinus über die ewigen Regeln und das unwandelbare Licht, über die

Kräfte der Seele, über die der Materie eingepflanzten Samengründe und Unzähliges derart lehrt, nach Kräften zerstört und auflöst und mit der ganzen Welt in Streit gerät, das mögen die Alten sehen, in denen Weisheit wohnt, das möge sehen und bessern Gott im Himmel.'

Die Anfänge der Entwicklung dieser Dinge, auf deren fernere Gestaltung hier die Perspektive eröffnet ist, liegen noch in der Lebenszeit des heiligen Thomas. Die gegensätzlichen Richtungen zwischen den beiden Orden stießen zum ersten Male aufeinander, als Thomas und Johannes Peckham um 1270 gemeinsam ihren beiderseitigen Schulen zu Paris vorstanden.

Vorher hatten diese Schulen von einer gemeinsamen zeitgeschichtlichen Grundlage aus im Frieden ihre erste Gestaltung gewonnen. Unterschiede, nicht Gegensätze stellten die Mittel dar, durch welche die beiden heiligen Stifter die Welt für ein treueres evangelisches Leben in weiten Kreisen wieder gewinnen wollten. Der volkstümliche Heilige von Assisi wollte mehr durch das Beispiel als durch das Wort die Welt für Christus begeistern. Der priesterliche Dominikus legte gleichen Nachdruck auf das Wort und das Beispiel. Studium und Wissenschaft gehörten von Anfang an zum Programme im Wirken seines Ordens. Auch die Wissenschaft in den beiden Orden wies bis zu ihrer typischen Ausprägung durch Bonaventura und Thomas nicht so fast Gegensätze als Unterschiede auf, Unterschiede, die sich aus einem ungleichen Erbgut an Gemüt und Verstand, an mystischer Schauung und Spekulation, an Liebe und Weisheit ergaben. Unwillkürlich und in völlig gerechter Würdigung des Tatbestandes sieht Dante in den beiden Zwillingsbrüdern der Hochscholastik zwei Männer, die man nicht getrennt zu nennen vermag, die zusammengehören, wie Glut und Licht, zwei für die erlöste Menschheit bestellte Brautführer der Vorsehung.

,Sie gab, damit die Braut mag sichrer kommen
Zum Treugeliebten, der sie lauten Wehrufs
In seinem heiligen Blut zur Eh' genommen, —
Die Vorsicht gab ihr, treuer sie zu leiten,
Zwei Fürsten mit, bestimmt zu ihrem Besten,
Die Führer seien ihr zu beiden Seiten.
Der eine war an Glut ganz seraphinisch,
Der zweite schien an Weisheit dort auf Erden
Ein Abglanz von dem Licht, das cherubinisch.
Von einem red' ich, aber wer von ihnen
Den einen preist, preist jeden, wen man wählte,
Weil beider Werke einem Ziele dienen.'

Der Unterschied und die Abweichung in den Doktrinen des ,seraphischen' und ,englischen' Lehrers wurde auf beiden Seiten höchstens durch schärfere Akzentuierung einzelner Lehrpunkte kenntlich gemacht. Es war ursprünglich lediglich ein Unterschied von persönlicher Bedeutung. Zu einem Unterschied der Schulen wurde er, sobald die vorgetragenen Lehren als solche der Orden angesehen wurden, und einen gegensätzlichen Charakter nahm er an, sobald Reflexion und Kritik einsetzten und im Fortgang der wissenschaftlichen Entwicklung sich das Recht der Wahrheit geltend machen mußte. Und das war der Fall gerade in jenem Zeitpunkte, als sich die Führer der Mendikanten gegen einen gemeinsamen Gegner zu behaupten hatten.

Im Kanonisationsprozesse des heiligen Thomas ist der erstmals offen zutage tretende Schulgegensatz zwischen den beiden Orden in der folgenden Weise angedeutet. Bartholomäus von Kapua erzählt von einer Disputation zu Paris zwischen Thomas und Johannes de Pizano, gemeint ist Johannes Peckham, der spätere Erzbischof von Canterbury.

Abb. 46 · Duns Skotus. Benozzo Gozzoli: Fresko in der St. Franziskuskirche zu Montefalco (Phot. Alinari)

Die Disputaion muß einen sehr ernsten Charakter gehabt haben. Der Franziskanermagister scheint damals Thomas sehr stark zugesetzt zu haben. Aber, so berichtet Bartholomäus, wie sehr er ihn auch durch große und aufgeblasene Reden reizte, ließ doch Thomas nie ein unbescheidenes Wort fallen, sondern antwortete stets mit Sanftmut und feinem Takte. Ungefähr nach 15 Jahren noch kommt Johannes Peckham selbst in einem Briefe auf jene berühmte Disputation zu sprechen. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir den Gegenstand des Streites, nämlich die Einheit des Wesensprinzips im Menschen, und daß Thomas damals, als er diesen Lehrpunkt vertrat, von dem Bischof von Paris, den Magistern der Theologie und eigenen Mitbrüdern einen energischen Widerstand erfuhr. ‚Wir allein', sagt Johannes, ‚sind ihm beigestanden, indem wir ihn, soweit es die Wahrheit erlaubte, verteidigten, bis er selbst alle seine Aufstellungen, die nahe daran waren, eine Korrektur erfahren zu müssen, als ein bescheidener Lehrer dem Ermessen der Pariser Magister anheimstellte.'

Auch Johannes Peckham bestätigt hier die Gelassenheit des Aquinaten. Daß er allein unter den Gegnern des letzteren in jenem kritischen Momente die verkörperte Sanftmut gewesen sein soll, ist schwer zu glauben. In der Tat war damals Thomas nahe daran, eine kirchliche Korrektur seiner Lehre erfahren zu müssen. Das ergibt sich aus einem Schreiben des flandrischen, zu jener Zeit in Paris lebenden Dominikaners Aegidius von Lessines an Albert den Großen, welches noch vor der Verurteilung der averroïstischen Doktrin durch Stephan Tempier am 10. Dezember 1270 abgefaßt ist. Darin sind 15 Artikel aufgeführt, welche ‚Magistri in den Schulen zu Paris, die in der Philosophie als die bedeutenderen angesehen werden, aufstellen'. Aegidius nennt ihre Namen nicht. Allein alle diese Artikel mit Ausnahme der beiden letzten kehren wieder in jenem Dekrete vom 10. Dezember 1270 als verurteilte Lehre der Averroïsten. Die zwei letzten erweisen sich aber als Anschauung des heiligen Thomas. Diese 15 Artikel bezeichnet Aegidius als solche, welche in vielen Versammlungen angefochten werden. Er selbst scheint eine schwankende Stellung zu ihnen einzunehmen und erbittet sich über sie das Urteil seines einstmaligen hochverehrten Lehrers Albert. Daraus geht hervor, daß die Gegner des heiligen Thomas damals daran dachten, auch signifikante Punkte seiner Lehre der kirchlichen Verurteilung zu unterstellen. Welche Beweggründe Stephan Tempier bestimmten, einstweilen von einer Verurteilung des heiligen Thomas abzusehen, läßt sich nicht sagen. Was aber den Gegnern des Aquinaten zu seinen Lebzeiten nicht gelang, erreichten sie wenige Jahre nach seinem Tode. Als Bischof Stephan am 7. März 1277 neuerdings eine umfassendere Liste averroïstischer Irrtümer der kirchlichen Zensur unterwarf, führte er auch mehrere thomistische Lehrpunkte mit auf, wahrscheinlich nicht ohne Einverständnis mit dem Hauptrepräsentanten der altkonservativen Richtung unter den Dominikanern selbst, mit Robert Kilwardby, Erzbischof von Canterbury. Denn unter den 30 Sätzen, welche dieser englische Kirchenfürst nur wenige Tage später, am 18. März des gleichen Jahres, zu Oxford proskribierte, finden sich teilweise die gleichen Sentenzen des Aquinaten.

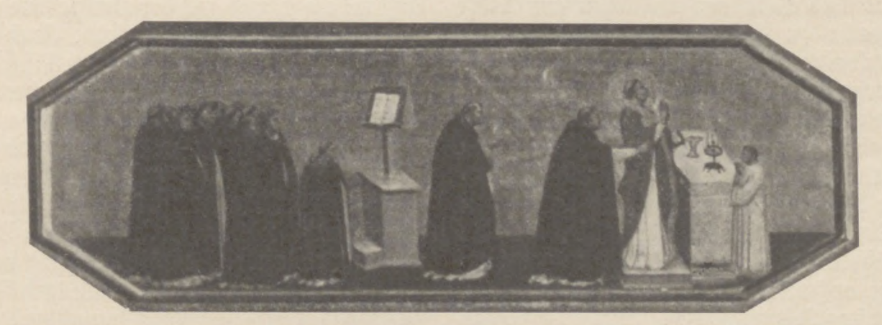


Abb. 47 · Der hl. Thomas von Aquin am Altare. Orcagna: Predellenbild in S. Maria Novella zu Florenz



Abb. 48 · Der hl. Thomas, Doctor angelicus und durch seine Lehre die Kirche erleuchtend. Andrea della Robbia: Terrakottarelief zu Viterbo. Aus M. C. Nieuwbarn O. P., Die Verherrlichung des hl. Dominikus in der Kunst, M.-Gladbach 1906

Stellung in der Scholastik



Die bedeutenden Männer verdanken ihre Stellung in der Geschichte dem Verdienste, irgend eine Kulturbewegung auf eine neue, die Vergangenheit überragende Höhe emporgeführt und das wahrhaft Zeitgemäße einer Epoche wie ein Notwendiges und Selbstverständliches ans Licht gebracht zu haben. Sie erscheinen mit schöpferischer Kraft begabt und als Träger einer geschichtlichen Bewegung. Nichtsdestoweniger sind sie auch selbst getragen und gehoben durch den anschwellenden Strom der Entwicklung. Aristoteles senkt die Wurzeln seines Denkens weit und tief in den Boden der älteren Philosophie, und die Größe Augustins ruht in beträchtlichem Umfang auf dem Erbe heidnischer Weisheit. Auch das Lebenswerk des heiligen Thomas besteht größtenteils darin, in geläuterter und abgeklärter Form und mit der vollendeten Kunst seiner Systematik ausgesprochen zu haben, was seit Jahrhunderten dem Lichte entgegenrang und wofür eben um die Mitte des 13. Jahrhunderts die Geburtsstunde geschlagen hatte.

Dieser Umstand gebietet, die geschichtlichen Größen von wohlabgemessenem Abstande aus und mit der Perspektive auf die Vergangenheit zu würdigen. Auch die historische Gestalt des Aquinaten läßt sich nicht trennen von dem Hintergrunde der vorausliegenden scholastischen Geistesbewegung.

Als das am tiefsten greifende Problem hatte die Männer des früheren Mittelalters beschäftigt das Verhältnis von Vernunft und Glaube. Daß die Vernunft beim Gläubigen kein selbständiges Recht besitze, hatten die Verfechter der strengsten kirchlichen Richtung dereinst mit solchem Nach-

druck ausgesprochen, daß sie wie der an sich geistig reich veranlagte Petrus Damiani alles rein natürliche Erkenntnisstreben als überflüssige Bemühung, wenn nicht gar als Unrecht brandmarkten. Dabei war es nicht die Ueberzeugung von dem überragenden Werte der schlichten Glaubenswahrheit allein, die das Urteil leitete. Jener berühmte Kardinal des 11. Jahrhunderts wenigstens war tief durchdrungen von einem unverhohlenen Mißtrauen in die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft.[11] Es ist nur folgerichtig, wenn auf diesem Standpunkte die Doktrinen der alten Philosophen als mit dem Christentum unvereinbar hingestellt und der ganzen alten Literatur der Krieg erklärt wird. Noch am Ende des 11. Jahrhunderts bemüht sich Lanfranc, der Lehrer Anselms, diese rigorose Auffassung zu mildern. Aber selbst tief im 12. Jahrhundert klingt das alte Mißtrauen gegen die Vernunftwissenschaft von Zeit zu Zeit wieder nach, so wenn Walter von St. Viktor in leidenschaftlichem Eifer sich gegen das dialektische Verfahren auf dem Boden der Theologie wendet. Durch den Abt dieses berühmten Klosters Absalon von Springiersbach (1198—1203) vererbt sich dann die Abneigung gegen die Philosophie und gegen die Doktrinen und die Literatur der Alten bis in den Beginn des 13. Jahrhunderts hinein. Welche Macht diese Richtung damals noch besaß, gibt sich deutlich darin kund, daß ein Teil der nun bekanntwerdenden aristotelischen Schriften wiederholt, so 1210 und 1215, verboten wurden. Ganz in Uebereinstimmung mit diesem lange nachwirkenden Mißtrauen gegen die weltliche und antike Wissenschaft und Literatur aufseiten der konservativen kirchlichen Kreise steht es, wenn noch die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228 das Studium der weltlichen Wissenschaften, auch der freien Künste, untersagen und eine weitgehende Einschränkung der antiken, insbesondere der philosophischen Literatur anordnen.

Wäre die hier gekennzeichnete Richtung im 13. Jahrhundert herrschend geblieben, dann hätte die Entwicklung des mittelalterlichen Geisteslebens, die in den vorausgehenden Jahrhunderten ohnehin einen langsamen Fortgang nahm, eine unberechenbare Hemmung und Verzögerung erfahren müssen. Es ist in erster Linie das Verdienst des genialen Albert des Großen, diesen Bann gebrochen zu haben. Obwohl ursprünglich fern von dem damals maßgebenden Zentrum des Wissenschaftsbetriebes und, wie es scheint, aus eigener Initiative warf er sich auf die neue von Spanien her vermittelte Literatur. Lediglich seiner Person ist es zu verdanken, daß in seinem Orden und im Bereich der Universität Paris das den Zeitumständen entsprechende philosophische Studium eingebürgert wurde. Hierin ist ihm nun sein Schüler Thomas an die Seite getreten. Wie jenen so zeichnet auch Thomas eine völlige Unbefangenheit und Freiheit in der Schätzung der natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen aus. Deshalb muß ihnen wertvoll erscheinen, was immer die menschliche Erkenntnis an Wissen und Wahrheitsgehalt begründet hat, gleichviel ob in der christlichen Aera oder im heidnischen Altertum oder in der Literatur der Juden und Araber. In dieser Stimmung, als deren hauptsächlichster Verfechter Thomas zu seiner Zeit in Paris erscheint, nimmt Thomas die von Albert begonnene Aufgabe auf, die abendländische Welt mit der Lehre des Stagiriten bekannt zu machen und setzt sie erfolgreich bis zum Ende seines Lebens fort.

Neben dieser Ueberwindung alter Vorurteile kennzeichnet Thomas gegenüber der vorausgehenden Gesamtscholastik eine vollständige Klarheit bezüglich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube. Für die große Ueberzahl der Scholastiker des 12. Jahrhunderts stand in dem Kampf, welchen die Vernunftwissenschaft um ihre eigene Existenz führte, das Recht derselben alsbald außer Zweifel. Viel längere Zeit beanspruchte es, bis allmählich Sicherheit in die Auffassung des genaueren Verhältnisses von Vernunft und Glaube kam. Wohl schien der schroffe Gegensatz, in dem in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts der Fideismus eines Petrus Damiani und der Rationalismus eines Berengar von Tours und eines Roscelin sich gegenüberstanden, bereits durch die Spekulation des heiligen Anselmus einen Ausgleich finden zu sollen. Allein näher besehen bedeutet der scheinbare Ausgleich tatsächlich eine irreführende Vermengung. Anselm läßt der Vernunft nicht nur Recht widerfahren gegenüber der Theo-

logie und auf ihrem eigenen Gebiete. Er mißt ihr eine zu weitgehende Bedeutung bei. Sie soll durch zwingende Gründe auch die Geheimnislehren der Menschwerdung und der Trinität erweisen. Noch unverhüllter tritt der gleichsam mitten in den Boden der theologischen Spekulation verpflanzte Rationalismus bei Abälard hervor. Nun formuliert zwar das Doppelgestirn der Viktoriner den Unterschied zwischen natürlicher und auf den Glauben gegründeter theologischer Wissenschaft, aber trotzdem und obwohl sie so wenig wie durch sie erwiesen werden. Mit aller Bestimmtheit scheidet dann Albert der Große Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie. Wohl gibt er zu, daß in der Schöpfung gewisse Spuren und Bilder der Trinität angetroffen werden, aber in demonstrativer Weise kann sie von der Vernunft nicht begründet werden. Auch in diesem Punkte war es Thomas nicht mehr vergönnt, Neues und Originelles zu sagen. Er konnte nur das erkannte richtige Verhältnis zur Geltung bringen. Ihm eigentümlich ist nur die vollendete Präzision und Klarheit, womit



Abb. 49 · Der hl. Thomas inmitten von Kirchenlehrern auf Raffaels Disputa
Aus L. Lemmens O. F. M., Der hl. Bonaventura, Kempten u. München 1909

Anselmus eine bewußte rationalistische Neigung verspüren, unterliegen doch auch sie der Versuchung, das Geheimnis der Trinität durch Vernunftgründe beweisen zu wollen. Erst dem Verfasser der ‚Goldenen Summe', Wilhelm von Auxerre, kommt der Unterschied zwischen dem, was dem Wissensgebiete und dem Glauben angehört, deutlicher zum Bewußtsein. Der Grund, weshalb die göttliche Dreifaltigkeit nicht durch die Vernunft aufgezeigt werden kann, ist nach ihm folgender: die Vernunft erkennt Gott nur aus seinen Geschöpfen, die nun aber nicht das Werk der göttlichen Personen als solcher darstellen, sondern das der Gottheit. Nicht die Trinität, sondern nur die Gottheit kann er das Verhältnis darstellt und zum Ausbau seines Lehrgebäudes, insbesondere seiner theologischen Summe, verwendet.

‚Der besondere Ruhm des Dominikanerlehrers, den ihm kein mittelalterlicher Denker streitig machen dürfte, ist die Inangriffnahme und glückliche Ausführung des Lehrgebäudes der theologischen Summe, wo die Philosophie und die Theologie bei aller wesentlichen Unterscheidung harmonisch zusammenwirken, um eine gewaltige aristotelische und christliche Synthese zu begründen.'[12]

Hier findet sich bereits ein neues Merkmal angedeutet, das die Stellung des heiligen Thomas in der Scholastik im all-



Abb. 50 · Die Verherrlichung des Dominikanerordens in der Spanischen Kapelle zu Florenz (Phot. Alinari)

gemeinen kennzeichnet, die Synthese von aristotelischer Philosophie und christlicher Weltauffassung. Der Frühzeit des Mittelalters waren von dem bedeutendsten und ausgereiftesten philosophischen System des Altertums, dem aristotelischen nämlich, gleichsam nur wenige Samenkörner übrig geblieben. Aber sie erwiesen sich als triebkräftige und fruchtbare Keime im frühmittelalterlichen Geistesleben und gaben ihm bis zum Beginne des 13. Jahrhunderts hin eine Form der Entwicklung und eine organische Gestalt, daß ihm der durch eine Fügung der Vorsehung der abendländischen Welt geschenkte wertvolle Rest der peripatetischen Philosophie sich wie ein gleichartiges Glied und wie selbstverständlich und ohne unnatürlichen Zwang einfügen ließ. Diese Synthese nach dem Vorgang von Albertus als die große Aufgabe der Zeit erkannt und ungleich konsequenter und einheitlicher als er ins Werk gesetzt zu haben, bleibt das unvergängliche Verdienst des Aquinaten. Es fehlt nicht an Stimmen, welche diese Verbindung als eine unhaltbare, künstliche und rein äußerliche hinstellen möchten. ‚Die Gedankenwelten erscheinen dort nicht als lebendige Einheiten, deren eigentümlicher Geist bis in alle Verzweigungen hineinreicht, sondern sie sind aufgelöst in ein Nebeneinander einzelner Sätze, die sich ganz wohl so oder so ordnen, zusammenfügen, mit Sätzen aus heterogenen Gedankenwelten vereinbaren lassen. In dieser Weise sind auch Aristoteles und das Christentum ganz wohl zusammenzubringen.'[13] Wer das Werk von Thomas so beurteilt, ist nicht bis zum Grunde seiner Eigenart vorgedrungen. Schon die vorausgehende Scholastik hatte die antiken Gedankenelemente nur in einer Gestalt sich aneignen können, die der geänderten Gesamtauffassung der Zeit und ihres fortschreitenden geistigen Wachstums entsprach. Thomas, weit entfernt ein gedankenloser Handlanger zu sein, hat sich mehr als alle seine Vorgänger als ein nach einem eigenen und selbständigen Plane gestaltender Architekt

im Ausbau seines Systems und in der Verwendung nutzbaren fremden Gedankenmaterials erwiesen. Der deutlichste Beweis hiefür liegt nicht nur in den für notwendig befundenen Korrekturen und in der Weiterführung einzelner Teile der aristotelischen Philosophie, sondern ebenso auch in der Art, wie er die Doktrinen der bisher mit Vorzug die Geister beherrschende Autorität, des heiligen Augustin, zu seinem geistigen Eigentum macht. Anbetrachts der prinzipiellen Unterschiede zwischen der aristotelischen und platonischen Philosophie und bei dem gründlichen Einleben in die auf haltbarerer Basis aufgeführten aristotelischen Lehren konnte es nicht ausbleiben, daß für Thomas manche bisher fast allgemein vorgetragenen Lehren platonischen Ursprungs aus dem System Augustins unannehmbar wurden. Thomas wahrt sich gegenüber dieser ersten Autorität aus der Väterzeit nicht minder als vor Aristoteles seine Selbständigkeit und sein eigenes Urteil. Wir dürfen freilich nicht erwarten, daß er förmlich Stellung nimmt gegen den großen Kirchenlehrer. ‚Das würde völlig aus dem Rahmen der mittelalterlichen Denkweise und jener die Scholastik von ihren Anfängen an beherrschenden harmonisierenden Tendenz heraustreten.' Sein Verfahren ist ein anderes. Er sucht den Aeußerungen Augustins durch leise Korrektur oder wohl auch durch eine im Mittelalter nicht seltene gewaltsame Interpretation einen Sinn zu geben, daß sie sich seinen eigenen Anschauungen anpassen und seinem Systeme einfügen. Indes scheut er zuweilen auch nicht davor zurück, seinem Standpunkte eine Formulierung zu geben, daß sie als eine zwar stillschweigende, aber entschiedene und bestimmte Ablehnung des Augustinismus empfunden werden muß.[14]

Nach dieser allgemeinen Kennzeichnung des Standpunktes von Thomas in der Scholastik wird es sich darum handeln, des genaueren auf seine eigentümlichen Doktrinen einzugehen, zunächst auf seine philosophischen, in denen seine Bedeutung in der Hochscholastik am klarsten zur Geltung kommt. Daran soll sich eine Charakteristik seines theologischen Systems schließen.[15]

Die auseinandergehenden Richtungen des Augustinismus und Aristotelismus mußten sich vor allem auf dem erkenntnistheoretischen Gebiete bemerkbar machen. Hier besitzt bekanntlich kein anderes Problem weiterreichende Folgen als jenes von dem Ursprung der Erkenntnis. Die Anschauung darüber, woher unser Bewußtseinsinhalt stamme, ist maßgebend für die Bestimmung des Wesens und der Tragweite der menschlichen Erkenntnis und nicht minder dafür, was unter der Wahrheit der Erkenntnis zu verstehen sei. Alle die mannigfaltigen Lösungsversuche jenes Problems laufen darauf hinaus, den Erkenntnisvorgang entweder als einen zwischen der Welt der Dinge und dem erkennenden Subjekte sich abspielenden und vollendenden Prozeß zu denken oder ihn durch die transzendente Ursache, Gott, irgendwie mitverursacht sein zu lassen. Daß das letztere der Fall sei, insinuierte der christlich modifizierte Platonismus Augustins seinen Anhängern im Mittelalter nicht minder als den Ontologisten der Neuzeit. Darum wissen die konservativeren Denker der Hochscholastik und unter ihnen besonders die Repräsentanten der älteren Franziskanerschule, die einen Kompromiß zwischen Augustin und Aristoteles für nötig erachteten, von einer doppelten Bewegung im menschlichen Erkennen zu erzählen, von einer von unten, bei den Sinnen, beginnenden und von einer von oben, von Gott, ausgehenden. Ohne einen Kontakt des menschlichen Geistes mit Gott, ohne die Erleuchtung des von der ewigen Wahrheit ausströmenden Lichtes halten sie den Bestand unabänderlicher Erkenntnisse beim Menschen für unmöglich. Woher anders sollte der unveränderliche Charakter menschlicher Erkenntnisse aber sich schreiben, wenn nicht von der wesenhaften ewigen Wahrheit selbst? Die alte Frage, woher die allgemeinen und immer gültigen Erkenntnisse stammen, die sich bereits Plato gestellt und die nachmals Kant lediglich präziser formulierte, hat im Prinzip bereits durch Aristoteles ihre richtige Lösung gefunden. Die allgemeinen Erkenntnisse, beziehungsweise im Sinne der älteren Problemstellung: die allgemeinen Begriffe, werden durch die Anwendung und Hinwendung der Vernunft auf die Dinge, gleichsam durch das eigene Licht der Vernunft aus den Dingen gewonnen. Der von der Welt der Außendinge kommende Anstoß zur Erkenntnis, die Tätigkeit der Sinne



Abb. 51 · Triumph des hl. Thomas in der Spanischen Kapelle zu Florenz (Phot. Alinari)

und der Vernunft sind hienach als die ausreichenden Faktoren zur Vollendung der menschlichen Erkenntnis zu betrachten. Das machte nun auch Thomas zu seiner Ueberzeugung. Durch diesen Schritt zum Aristotelismus lehnte er die durch Jahrhunderte fortschleichende, lediglich durch ein altes platonisches Vorurteil hervorgerufene Anschauung ab, daß zum Erkenntnisvorgange eine transzendente Ursächlichkeit erfordert sei. Diese prinzipielle noëtische Ueberzeugung bildet einen unveräußerlichen Bestandteil der philosophia perennis.

Es ist bei der an dieser Stelle nur möglichen kurzen Darstellung der philosophischen Lehren des Aquinaten von geringerem Interesse, im einzelnen zu beschreiben, wie nach Thomas die allgemeinen Begriffe zustande kommen, also den Abstraktionsprozeß nach seiner Auffassung darzustellen. Daß es richtiger gewesen wäre, nach dem Ursprunge der allgemeinen Urteile, anstatt nach jenem von Begriffen zu fragen, ist oben angedeutet worden. Zur Kennzeichnung seiner zeitgeschichtlichen Stellung möge nochmals an das 77. Kapitel des zweiten Buches der Summa contra gentiles erinnert werden, wo er die Darstellung des ganzen Erkenntnisgangs mit dem scheinbar harmlosen, aber schwerwiegenden Satze schließt: ‚Das geringe geistige Licht, das uns von Natur aus zukommt, reicht aus zu unserem Erkennen.‘ Hiemit ist der Augustinismus mit aller Bestimmtheit abgelehnt und der Mensch bei seiner Erkenntnistätigkeit vollständig auf sich selbst gestellt. Wenn dem Menschen keinerlei Erkenntnis angeboren ist, wenn ihm keinerlei Erkenntnis unmittelbar von Gott übermittelt wird, dann muß naturgemäß die Erfahrung eine grundlegende Bedeutung besitzen. Für Thomas und die streng aristotelischen Scholastiker insgesamt gilt der Satz, daß nichts von dem menschlichen Intellekte erkannt wird, was nicht auf irgend eine Weise, sei es durch seine Erscheinung oder in seinen Wirkungen, von den Sinnen dargeboten wird. Der allge-

meine und letzte Grund, weshalb nach dem Idealismus der theistischen Weltauffassung die Dinge eine Beziehung zum menschlichen Intellekte aufweisen, liegt darin, daß sie Verwirklichungen göttlicher Ideen darstellen. Um dieses Verhältnisses willen, oder wegen der Uebereinstimmung der Dinge mit den schöpferischen Ideen, können die Dinge als solche bereits wahr genannt werden. Die Wahrheit der Erkenntnis beruht aber umgekehrt auf der Uebereinstimmung des Intellektes mit der erkannten Sache.

Auch Gott kann nur erkannt werden, sofern und soweit er sich durch das Werk der Schöpfung dem Menschen bekannt gemacht hat. Folgerichtig muß der heilige Thomas den Versuch des heiligen Anselmus, lediglich von einem Gedanken unserer Vernunft aus und ohne Bezugnahme auf die bestehende Welt auf die Existenz Gottes zu schließen, ablehnen. Seinen Stützpunkt für den Nachweis Gottes nimmt er in bestimmten Tatsachen der vorhandenen Welt. Mit Aristoteles schließt er aus der in der Welt gegebenen Bewegung auf eine erste und darum nicht mehr von einer weiter vorausliegenden abhängige, bewegende Ursache als Gott. Aus der Reihe des Wirkenden und Bewirkten, die nicht ins Unendliche nach rückwärts fortgesetzt gedacht werden kann, schließt er auf Gott als erste Ursache überhaupt. Aus der Reihe des kontingenten Wirklichen, die ebenfalls nicht unendlich sein kann, folgert er Gott als absolut notwendiges Sein. Die Vollkommenheitsunterschiede in den wirklichen Dingen weisen auf ein allervollkommenstes und realstes Sein, das er, hierin platonisch-augustinischen Anregungen folgend, zugleich als Ursache der abgestuften Seinsordnung denken möchte. Endlich folgert er aus der Zielstrebigkeit der Naturdinge, die sie sich nicht selbst geben können, die aber auch nicht zufällig sein kann, die Existenz Gottes als der die ganze Natur ordnenden Intelligenz.

Dieser erste, absolut notwendige, intelligente Weltgrund ist reine, von Ewigkeit her bestehende Wirklichkeit, ohne eine Veränderung und einen Uebergang. Er ist sein ganzes Sein zumal und in vollkommenster Weise. Nicht in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes, welche an ein in einem Werdeprozeß zur Vollendung Gelangtes erinnert, kann bei Gott von Vollkommenheit die Rede sein. Er ist vollkommen ohne ein Werden und Geschehen und schließt als Ursache der Welt alle wirklichen Vollkommenheiten derselben, die mit dem ersten und ewigen Sein verträglich sind, in sich. Darum kommt ihm ein ewiges, glückseliges Leben zu, ein Leben, das sich äußert im Denken und Wollen. In einem einzigen unteilbaren Erkenntnisakte erschaut er sich und alles Erkennbare, in einem ebensolchen Willensakte umfaßt er sich selbst und alles außer sich. Durch die Allmacht seines Wesens, in völliger Freiheit, ohne vorliegenden Stoff, ruft er die mannigfach gestaltete Welt ins Dasein.

Der Vollkommenheit der Schöpfung entspricht die Existenz gottebenbildlicher, also geistiger, mit Vernunft und Willen ausgestatteter Wesen. Von den reinen Geistern bildet jedes Individuum seine besondere Art, da hier die Materie fehlt, welche die Verwirklichung einer Art mit einer Vielheit von Einzelwesen ermöglicht. Im Menschen geht aber der Geist eine Verbindung mit dem Stoffe ein. Die Art dieser Verbindung schloß für die Zeit der Hochscholastik die aktuellsten Probleme in sich, sich ergebend aus dem seit langem festgehaltenen Zusammenhange der Schule mit platonischen Doktrinen, aber auch entspringend aus den sich neuerdings aufdrängenden aristotelischen Anschauungen. Von platonischen Voraussetzungen aus erschien der gesamten Frühscholastik das Verhältnis der beiden so verschieden gearteten Bestandteile, Leib und Seele, im Menschen als ein loses und äußerliches. Die beiden Bestandteile selbst wurden trotz ihrer Vereinigung im Menschen als in sich abgeschlossen und relativ selbständig aufgefaßt. Noch als die aristotelische Terminologie und Denkweise sich im 13. Jahrhundert bereits entschiedener zur Geltung brachte, kam jene Auffassung in den konservativeren Gelehrtenkreisen, so bei den älteren Franziskanerlehrern, dadurch zum Ausdruck, daß man die menschliche Natur durch zwei wesengebende Formen bestimmt dachte, eine solche für den Leib und eine solche für die ganze Art des Menschen, die menschliche Seele. Thomas machte mit der Einheit der menschlichen Natur Ernst. Die beiden Bestand-

teile Leib und Seele seien für einander da und verbinden sich, an sich unvollständig, in ihrer Vereinigung zu dem einen Menschenwesen. Die eine Seele, das eine den Leib organisierende Prinzip schließt in sich alle Lebensfunktionen, die vegetativen, die sinnlichen und rein geistigen. Diese der Konsequenz aristotelischer Voraussetzungen zu ihrem Rechte verhelfende Theorie stand im Widerspruche zu eingefleischten Anschauungen der Zeit, die nicht nur in der Schule nicht genügend aufgehellte Doktrin vom Verhältnisse des rein geistigen und bei der Erkenntnis sich vor allem tätig erweisenden Teiles der Seele zu der Gesamtseele zu einer viel verhandelten Kontroverse und zu mehrfachen Meinungsverschiedenheiten. Die in der Richtung des Augustinismus sich bewegenden Scholastiker sahen in dem aristotelischen Gedanken eines die Seele überragenden rein geistigen Erkenntnisprinzips eine willkommene Bestätigung

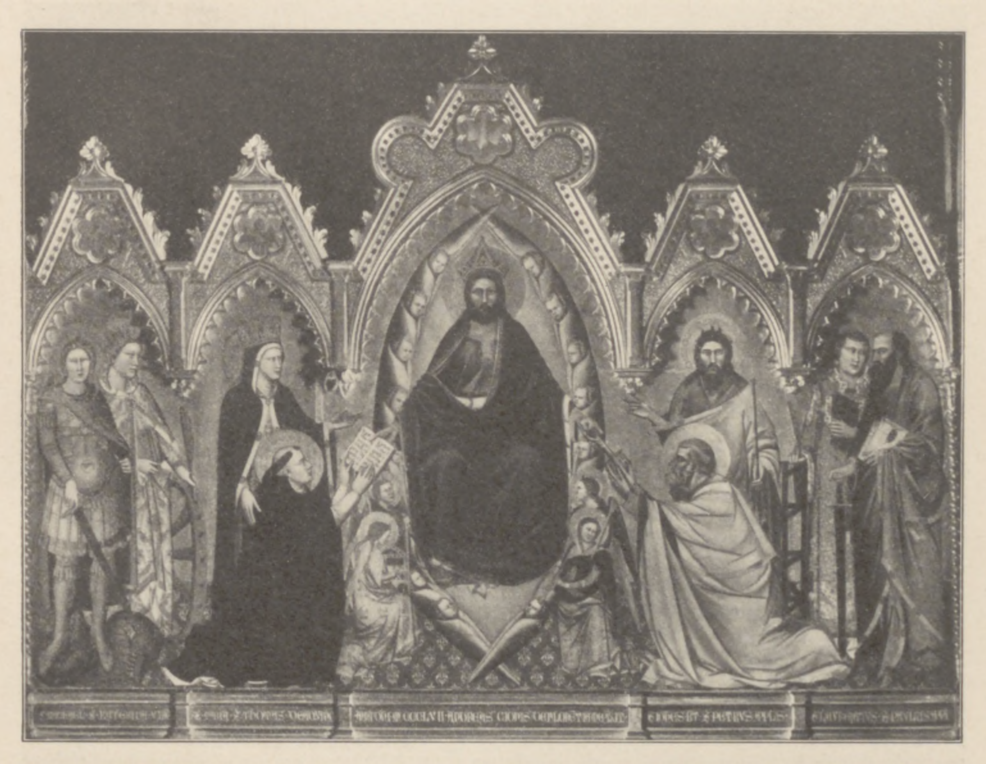


Abb. 52 · Der hl. Thomas erhält vom Heiland ein Buch. Orcagna: Altartafel in S. Maria Novella zu Florenz (Phot. Alinari)

der vorausgehenden christlichen Literatur, sondern auch in einem Teil der von Spanien her neu vermittelten und angesehenen arabischen Literaturdenkmäler ihre Stütze fand. Sie wurde als neu empfunden und bekämpft wie zu Lebzeiten des heiligen Thomas so auch noch einige Jahre nach seinem Tode. Erst später wurde die Einsicht allgemeiner, daß sie allein dem einen Menschenwesen entspreche, und jetzt fand sie auch die Anerkennung der kirchlichen Autorität.

Aus dem aristotelischen Anschauungskreise selbst führte die vom Meister ihrer Annahme, daß zur Erklärung der menschlichen Erkenntnis auf Gott rekurriert werden müsse, ja einige Franziskaner identifizierten den sogenannten tätigen Verstand des Aristoteles geradezu mit Gott selbst. In den Pariser Artistenkreisen fand dagegen, wie früher ausgeführt wurde, die averroïstische Anschauung unter dem Vorgang Sigers von Brabant entschiedenen Anklang, daß ein allen Menschen gemeinsames geistiges Prinzip die höhere Erkenntnis ermögliche. Wir wissen, mit welchen Gründen Thomas diesen verwun-

derlichen Monopsychismus der Pariser Averroïsten zurückwies. Nicht minder mußte ihm aber bei seiner konsequenten Auffassung von der Einheit und innerlichen Abgeschlossenheit des Menschenwesens die christliche Umdeutung des tätigen Verstandes auf Gott als unannehmbar erscheinen. Man hat aus einer gelegentlichen Aeußerung von ihm, daß dieser Auffassung der Vorzug zukomme vor der



Abb. 53 · Triumph des hl. Thomas. Filippino Lippi: Altarbild in S. Maria sopra Minerva zu Rom (Phot. Alinari)

anderen, welche in einer allen gemeinsamen geschaffenen Intelligenz das tätige Erkenntnisprinzip im Menschen sah, den Schluß gezogen, Thomas selbst habe in seiner frühesten Lehrperiode den tätigen Verstand mit Gott identifiziert. Richtig ist, daß er bereits bei Abfassung seines Sentenzenkommentars den tätigen Verstand von der Einheit der Seele umschlossen sein läßt und so eine lange nachwirkende Unklarheit im aristotelischen Gedankensystem beseitigt.

In einem weiteren nicht unwichtigen Punkte führten die Untersuchungen des Aquinaten, und zwar diesmal an der Hand des Aristoteles, über den Standpunkt der Repräsentanten des Augustinismus hinaus. Er betrifft sozusagen den Organismus der Seele, das Verhältnis der Seele zu ihren Anlagen und die Beziehung der letzteren unter sich. Noch der heilige Bonaventura, der fortgeschrittenste und geachtetste Anhänger jener Richtung, betrachtet diese Frage mit einer gewissen Gleichgültigkeit. Sie schließe mehr Neugierde als Nutzen in sich. Es ist das von symptomatischer Bedeutung für die damals noch vorwaltende Stellung des Franziskanerordens zu rein philosophischen Fragen im allgemeinen. Thomas scheidet genau zwischen der Seele und ihren Kräften. Diese stehen zu jener im Verhältnis der Akzidentien zur Substanz. Als akzidentelle Bestimmtheiten der Seele sind sie auch unter sich

real verschieden. Als solche Kräfte hält er, von dem vegetativen Teile der Seele abgesehen, mit Rücksicht auf die Objekte der Betätigung und ihr Verhältnis zu körperlichen Organen sinnliche und geistige Erkenntnis- und Strebekräfte auseinander. Sehr wichtig für sein ganzes System wird es, daß Thomas dem Intellekte den Primat vor dem Willen zuschreibt. Dieser Intellektualismus befähigt ihn, manchem Probleme, das durch die voluntaristische Richtung des Augustinismus nicht die genügende Aufhellung erfahren hatte, tiefer auf den Grund zu sehen.

In den ethischen Untersuchungen folgt Thomas im allgemeinen der Richtung des Aristoteles. Aber seine eigenen Gedanken tragen weiter, und er sieht sich veranlaßt, die aristotelische Moral erheblich zu ergänzen. An die Spitze der Untersuchungen stellt er die Frage nach dem Endzweck des Menschen. Die bewußten, auf ein Ziel gerichteten Handlungen des Menschen sind die spezifisch menschlichen Akte, sie sind sittlichen Charakters. Es muß nun die gesamte Lebensbetätigung des Menschen notwendig in einem letzten Zwecke ausmünden, soll sich nicht sein ganzes Streben im Unendlichen verlieren und zwecklos sein. Da nun aber das Streben aller Wesen auf die Vollendung der eigenen Natur gerichtet ist, so kann der Endzweck des Menschen nur die Vollendung der spezifisch menschlichen Natur sein. In der Erreichung dieses Zieles besteht die Glückseligkeit. Für sie erweisen sich alle äußeren Güter, Besitz, Ruhm, Macht, Sinnengenuß von nebensächlicher Bedeutung. Sie kann nur in der Seele wurzeln, und da ganz allgemein die Tätigkeit das die Natur Vervollkommnende ist, so kann sie nur bestehen in der besten Tätigkeit der besten Kraft, gerichtet auf das beste Objekt. Das beste Objekt oder das höchste Gut liegt aber jenseits des Kreatürlichen, ist der ungeschaffene Gott. Und da unter den geistigen Tätigkeiten das Erkennen das Wollen überragt, so besteht die Glückseligkeit des Menschen in der Erkenntnis Gottes; aber nicht in einer Erkenntnis, wie sie lediglich durch die Wissenschaft begründet wird, die ihren Ausgangspunkt von der sinnenfälligen Welt nimmt und naturgemäß nur eine durch die Naturdinge als Geschöpfe Gottes vermittelte Gotteserkenntnis ermöglicht, sondern in der unmittelbaren Anschauung Gottes. Ein solcher Vollendungszustand ist aber hienieden nicht möglich, er liegt auch außerhalb des Bereichs des natürlichen Vermögens des Menschen. Das Leben des Menschen hat demnach eine jenseitige Bestimmung, und sie kann nur erreicht werden durch die Wirksamkeit der göttlichen Gnade. Hier mündet die philosophische Ethik des Aquinaten in seine positive Theologie ein.

Als letzte Norm des sittlichen Verhaltens des Menschen besteht das ewige, die gesamte Ordnung des Wirkens der geschöpflichen Welt regelnde Gesetz Gottes, die lex aeterna. Im Gegensatze zu der Franziskanerschule mit ihrer in der Folge immer bestimmter hervortretenden Neigung, dieses ewige Gesetz in Gott nur als Ausfluß seines Willens hinzustellen, betrachtet Thomas als seine letzte Quelle die göttliche Vernunft. Was Gott als das einer jeden Art von Geschöpfen angemessene Wirken erkennt, wird für sie zum Gesetze ihres Wirkens. Das ewige Gesetz Gottes erscheint so für die Geschöpfe als das Gesetz ihrer Natur oder als Naturgesetz (lex naturalis). In seiner Geltung für den Menschen oder als Sittengesetz verlangt es daher nichts anderes als ein der vernünftigen Menschennatur entsprechendes Verhalten. Und da der Mensch vom Schöpfer nicht nur als Individuum, sondern als soziales, zum Leben in der Gemeinschaft bestimmtes Wesen gedacht und in das Dasein gerufen wurde, so enthält jenes Naturgesetz für den Menschen zugleich die Normen seines sozialen Lebens, mit anderen Worten, es wird zum Naturrecht. Hieraus wird der Zusammenhang der Rechtsordnung mit der Sittlichkeit sowie die Ableitung beider aus einem göttlichen Gesetze ersichtlich.

Als nähere Norm des sittlichen Verhaltens stellt sich die vernünftige Natur des Menschen dar. Was ihr entspricht, ist sittlich gut, was ihr widerstreitet, schlecht. Die sittliche Tugend besteht in der auf das sittlich Gute gerichteten Fertigkeit des Willens und der darin begründeten Vervollkommnung der Natur des Menschen. Zu ihr im Gegensatze befindet sich bereits der einzelne mit der menschlichen Natur nicht übereinstimmende und darum sündhafte Akt, wie besonders die aus einem sündhaften Leben

sich ergebende und dauernde Disposition zur Sünde oder das Laster, nicht minder endlich die mit der Sünde und dem Laster unvermeidlich verbundene sittliche Minderwertigkeit des Menschen oder die sittliche Schlechtigkeit.

Mit der Ethik waren im frühen Mittelalter aufs engste verbunden gewesen jene Literaturerzeugnisse, aus denen in erster Linie die damals geläufigen Anschauungen über die Politik entnommen werden müssen. Es sind die Fürstenspiegel der Karolingerzeit mit ihren hauptsächlich ethischen Unterweisungen. Wohl hatte dann der große kirchenpolitische Kampf im 11. Jahrhundert Veranlassung gegeben, einer Anzahl staatstheoretischer Fragen näher zu treten. Aber die publizistische Literatur jener Zeit besaß für die Schule keine Bedeutung und wurde rasch vergessen. Mehr von einer persönlichen Neigung als von einem allgemein bestehenden Interesse geleitet, hatte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts Johannes von Salisbury sein Buch für die herrschenden Stände (liber Policraticus) verfaßt. In den Kreis der Schule wurden die staatstheoretischen Untersuchungen erst gerückt durch das Bekanntwerden der Politik des Aristoteles. Jetzt unterzogen sich die ersten philosophischen Autoritäten des Pariser Schulkreises, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Siger von Brabant — von dem letzteren berichtet es Pierre Dubois — der Aufgabe, die Politik des Aristoteles zu erklären. Da Thomas erst in den letzten Jahren seines Lebens mit dem Kommentar der aristotelischen Politik begann, so konnte er nur einen geringen Teil desselben vollenden. Auch das unter seinem Namen überlieferte, im Sinne der alten Fürstenspiegel geschriebene De regimine principum stammt größtenteils nicht von ihm, sondern wurde von Ptolemäus von Lucca überarbeitet und vollendet.

Unter dem Einfluß der aristotelischen Denkweise bricht Thomas auch auf politischem Gebiete mit den von dem heiligen Augustinus überkommenen Anschauungen. Nach Augustinus ist der Staat eine Folge des Sündenfalles, nach Thomas entspricht er der natürlichen Veranlagung des Menschen, so daß eine soziale Ordnung mit einer Obrigkeit an der Spitze auch für den paradiesischen Zustand des Menschen vorausgesetzt werden müßte. Der Mensch ist nämlich von Natur aus zu sozialer und politischer Gemeinschaft bestimmt. Auf sie weisen ihn die äußeren Bedürfnisse hin, die sich der einzelne nicht beschaffen kann, und nicht minder der geistige Verkehr, der zu ihrem Erwerb erfordert wird. Ein geordnetes Gemeinschaftsleben vieler aber ist unmöglich ohne die Herrschaft eines solchen, der das allgemeine Beste im Auge behält. Denn die Vielen würden aus sich eine Zersplitterung der Interessen herbeiführen, während sie durch einen auf ein Ziel hingelenkt werden. So ergibt sich für Thomas folgerichtig die Monarchie als die beste Regierungsform. An den Pflichten des Regenten erläutert Thomas die spezielleren Aufgaben des Staates. Der christliche Regent, an einen solchen denkt er in erster Linie, hat mit Berücksichtigung der ewigen Bestimmung des Menschen für die zeitliche öffentliche Wohlfahrt seines Volkes zu sorgen. Es obliegt ihm daher, ein in diesem Sinne ‚gutes Leben' bei seinem Volke zu begründen, zu bewahren und zu vervollkommnen. Bei einem guten Leben kommt vor allem in Betracht ein tugendhaftes Wirken, zu dessen Ermöglichung der Regent auf den Frieden in der Gesamtheit bedacht sein muß. Außerdem hat er für eine ausreichende Menge an äußern Gütern zu sorgen. Der Bewahrung und Vervollkommnung der öffentlichen Wohlfahrt dient die Bestellung geeigneter Beamten, die Handhabung der Gesetze und der Schutz gegen äußere Feinde.

Den Monarchen denkt sich nun aber Thomas nicht als den ausschließlichen Inhaber der Regierungsgewalt. Ihm soll zur Seite stehen ein Kreis von Adeligen, die wie der König selbst nach Maßgabe ihrer Tüchtigkeit vom Gesamtvolke aufgestellt werden. So ergibt sich eine Regierungsform, die sich aus Monarchie, Aristokratie und Demokratie zusammensetzt. In einer derartigen Regierungsform, in der gewissermaßen alle durch das Wahlrecht an der Regierungsgewalt teilhaben, erblickt er die beste Garantie für den Frieden eines Volkes. Von ihr nimmt er an, daß ihr die Wertschätzung und der Schutz aller zuteil werde.

In einer konstitutionellen Wahlmonarchie, wie sie hier gedacht ist, ruht natur-

gemäß die Gewalt zunächst im Volke und wird von ihm aus auf den Regenten übertragen. Es hieße nun aber Thomas einen dem ganzen christlichen Mittelalter fremden Gedanken imputieren, wenn man in dieser seiner Auffassung von der Uebertragung der Regierungsgewalt ein Pendant oder gar den Keim zu der neuzeitlichen Theorie der Volkssouveränität erkennen wollte. Thomas ist mit dem ganzen Mittelalter darin einig, daß alle Gewalt zuletzt von Gott stammt. Unter dieser Voraussetzung wird daher der Gehorsam der Untertanen gegen die rechtmäßige Obrigkeit zur Gewissenspflicht. Sie erlischt erst dann, wenn die Obrigkeit Gesetze erläßt, die der Gerechtigkeit nicht entsprechen oder direkt gegen göttliche Gebote verstoßen. Indes kann im ersteren Falle die Pflicht des Gehorsams auch dann fortbestehen, und zwar um des allgemeinen Besten willen, wenn der Ungehorsam zu einer Störung der öffentlichen Ordnung führen würde.

Ethische und politische Erörterungen wie seine Beteiligung am Mendikantenstreite veranlaßten Thomas auch gelegentlich zu Aeußerungen, die dem Gebiete der Wirtschaftslehre angehören. Der Mensch ist im Unterschied vom Tiere dazu berufen, durch Arbeit sein Leben zu fristen. Nur die Arbeit vieler deckt die mannigfaltigen Bedürfnisse des einzelnen. Deshalb ist die Arbeitsteilung notwendig, und die Berufsarbeit ist sittliche Pflicht. Die Erwerbsarbeit betrachtet Thomas nicht so fast vom wirtschaftlichen als vom sittlichen Gesichtspunkte aus. Ihr kann sich niemand entziehen, für den sie die ausschließliche Bedingung des Lebensunterhaltes bildet. Im Unterschied von Aristoteles sieht aber Thomas auch in der geistigen Arbeit eine sittlich zulässige Erwerbsquelle. Das Ziel aller Arbeit soll aber nicht sein Erwerb um des Erwerbes willen, sondern die Beschaffung eines standesgemäßen Auskommens, für welches nun allerdings eine genaue Grenze nicht angegeben wird. Gegen den Handel, soweit er nur dem Erwerb der notwendigen Bedarfsgegenstände dient, ist nichts einzuwenden. Anders ist Thomas im Anschluß an Aristoteles über den Berufshandel zu urteilen geneigt, welcher der Gewinnsucht dient. Da aber der Handelsgewinn sittlichen Zwecken dienen kann und der Handel selbst eine Art von Arbeit darstellt, sieht er sich gezwungen, im Unterschied von Aristoteles die sittliche Berechtigung des Berufshandels anzuerkennen.

Diese wenigen Andeutungen mögen hier zur Charakteristik der thomistischen Denkweise genügen.

Mit einem gewissen Rechte ist die geistige Entwicklung des Mittelalters eine fortwährende Renaissance genannt worden. In hervorragender Weise hat die Hochscholastik an der Wiedergeburt der alten Weisheit teil, und Albert und Thomas stehen in der ersten Reihe jener, welche dem menschlichen Wissen wieder auf eine dereinst bereits eingenommene Höhe emporhalfen. Im Vergleiche zu dem intellektuellen Hochstand der unmittelbar vorausgehenden Zeit, im Vergleiche zu den Systemen der Viktoriner, eines Johannes Saresberiensis, eines Alanus ab Insulis ist nunmehr eine ungemeine Gebietserweiterung eingetreten. Der Studienplan ist ein anderer geworden. Ganze Disziplinen sind neu zu ihm hinzugekommen. Das natürliche Wissen hat gegenüber dem selbstgenügsamen Betriebe der freien Künste in den verflossenen Jahrhunderten eine Art universalistisches Gepräge angenommen. Wohl vermissen wir an der Wissenschaft des Aquinaten, an dem Stande späterer Epochen gemessen, manchen wertvollen Zug. Bereits Roger Bacon hatte an der Pariser Schule, deren Entwicklung er mit Eifersucht verfolgte, den Abgang ausgedehnterer sprachlicher Kenntnisse auszusetzen. Nicht zwar Albert, wohl aber Thomas fehlte das Interesse für die eigentliche Naturwissenschaft und auch für jenes Maß exakter Forschung, durch das sich die Schule Robert Grosseteстes in jener frühen Zeit bereits auszeichnet. Die Geschichte erfuhr durch mehrere Ordensgenossen des Aquinaten, so durch Vinzenz von Beauvais, durch Ptolemäus von Lucca und den etwas jüngeren Bernardus Guidonis eine weitgehende Pflege. Thomas selbst verrät zuweilen ein sicheres Urteil in historisch-literarischer Kritik. Im ganzen lag aber das Gebiet der Geschichte außerhalb der Interessensphäre seiner Geistesart, die in der auf das allgemeine gerichteten Spekulation ihre eigentümliche Kraft bewährte.

Aus zwei Quellen strömt die natürliche Erkenntnis des Menschen nach der Auf-



Abb. 54 · Der hl. Thomas und die Kirche. Ludwig Seitz: Deckengemälde in der Galleria dei Candelabri im Vatikan (Phot. Anderson)

fassung des heiligen Thomas zusammen, aus den Erfahrungstatsachen, welche die uns umgebende Außenwelt, aber auch das mannigfach gestaltete eigene Innenleben uns darbietet, und aus der Tätigkeit der auf die Erfahrungswelt sich stützenden Vernunft. Dabei erweist sich die letztere insofern als relativ selbständige Erkenntnisquelle, als sie durch den ihr eigentümlichen möglichen Einblick in das Wesen der Dinge und an der Hand des Kausalitätsgesetzes zu Wahrheiten und Tatsachen vordringt, die einer unmittelbaren Erfahrung nicht zugänglich sind. Was die Vernunft zu ergründen vermag, ist für uns klar und verständlich, und sofern sie zu einer derartigen Einsicht fortzuschreiten vermag, kommt ihr eigentümlicher Erkenntnisdrang selbst zur Befriedigung und Ruhe.

Nach christlicher Ueberzeugung hat sich nun aber Gott in der kontingenten Welt trotz ihrem unerschöpflich reichen idealen Gehalte nicht derart bekundet, daß über sein eigenes erhabenes Wesen, daß über das rätselvolle menschliche Dasein keine weiteren Aufschlüsse durch ihn möglich wären. Solche Aufschlüsse sind nicht nur möglich, sondern geradezu notwendig. Da nämlich der Mensch zu einem die natürliche Fassungskraft übersteigenden Ziele bestimmt ist und nur auf ein erkanntes Ziel sein Streben und Handeln richten kann, so mußte eine positive göttliche Offenbarung erfolgen. Aber auch aus einem anderen Grunde erweist sich diese als notwendig, und Thomas macht hier auf eine Tatsache aufmerksam, die durch die Geschichte der an der Offenbarung nicht orientierten Philosophie in weitestem Maßstabe bestätigt wird. Ohne eine solche Offenbarung, also lediglich auf Grund der sich selbst überlassenen Vernunft, würde sich die Wahrheit über Gott nur einem kleinen Bruchteil der Menschheit und langsam und mit Beimischung zahlreicher Irrtümer erschließen, jene Wahrheit also, von der doch das Heil der Menschen in Gott abhängt.

Da nun eine positive Offenbarung Gottes tatsächlich erfolgte, so eröffnet sich für den Menschen eine neue, übernatürliche Quelle der Erkenntnis. Der aus ihr strömenden Wahrheiten bemächtigt er sich durch den Glauben.

Die Zustimmung zu diesen übernatürlichen Wahrheiten geschieht auf Grund der göttlichen Autorität, welche ihre Gewißheit verbürgt. Da diese Zustimmung nicht auf Vernunfteinsicht beruht, also nicht aus einer Denkbewegung für sich entspringt, so kann sie nur aus einem Befehl des freien Willens hervorgehen. Für die Glaubwürdigkeit der Lehren der positiven Offenbarung als solche aber fehlt es nicht an Gründen. Thomas nennt die von Gott gewirkten Wunder und die Erfüllung der Prophezeiungen. Der göttliche Ursprung und die Glaubwürdigkeit der Lehre des Christentums bekundet sich sodann als in einem größten Wunder darin, daß es sich nicht durch Waffengewalt, nicht durch Verheißung von Sinnengenuß, wie beispielsweise der Mohammedanismus, sondern selbst gegen die Macht der Verfolger durchsetzte, daß eine ganz unübersehbare Schar nicht nur ungelehrter, sondern auch weisester Menschen sich freudig dem christlichen Glauben zuwandte, in dem gepredigt wird, was allen menschlichen Verstand übersteigt, in welchem die Lüste des Fleisches eingeschränkt und die Geringschätzung des Weltlichen gelehrt wird. Indes reichen diese Glaubwürdigkeitsmotive keineswegs zu einem demonstrativen Erweise der eigentlichen Glaubensdogmen hin. Thomas findet es für notwendig, vor allen derartigen Beweisversuchen auf rein dogmatischem Gebiete zu warnen. Denn sie können nur der Erhabenheit des Glaubens Eintrag tun, dessen Wahrheiten die menschliche Erkenntnis überragen, und müssen andrerseits den Spott der Ungläubigen hervorrufen, indem sie die Meinung erwecken, als erfolge auf derartige Vernunftgründe hin unsere Zustimmung zu den Glaubenssätzen.

Hat der Glaube, wie oben angedeutet wurde, zur Voraussetzung, daß sich Gott als die untrügliche Wahrheit der Menschheit offenbarte, so erfordert er als Zustand des Geistes, durch den das ewige Leben in uns beginnt', noch in anderer Beziehung die göttliche Kausalität. Als eine derartige übernatürliche Beschaffenheit kann er nicht von einer natürlichen Ursache für sich, auch nicht vom freien Willen des Menschen allein herrühren. Die oberste und eigentliche Ursache des übernatürlichen Glaubens ist Gott, der durch seine Gnade den Willen zu seiner Zustimmung innerlich bewegt.

Die göttliche Offenbarung ermöglicht nun eine eigene Wissenschaft, die doctrina sacra. Diese hat zwar darin eine gewisse Aehnlichkeit mit jenen abgeleiteten natürlichen Disziplinen, welche, wie die Lehre von der Perspektive im Verhältnis zur Geometrie, die Prinzipien der übergeordneten Wissenschaften voraussetzen, daß sie auch ihrerseits auf das Licht eines höheren Wissens sich gründet, das Wissen Gottes nämlich und der Seligen. Im übrigen aber überragt sie in jeder Beziehung alle bestehenden Disziplinen, die spekulativen und die praktischen: jene durch ihre Gewißheit, die sich nicht auf die irrtumsfähige menschliche Vernunft, sondern auf das irrtumslose göttliche Wissen stützt, sowie durch die Würde ihres alle menschliche Fassungskraft übersteigenden Inhalts; diese durch ihre Hinordnung auf das letzte Ziel des Menschen, die ewige Glückseligkeit. Sie befähigt den Menschen zur höchsten ihm erreichbaren Weisheit, sofern sie die höchste Ursache der Dinge nicht nur wie die Philosophie auf Grund der geschöpflichen Welt kennen lehrt, sondern auf Grund des Gott allein eigentümlichen Wissens von sich selbst und der von ihm an andere mitgeteilten Offenbarung. Denn Gott, und zwar in seinem Ansichsein wie auch als Urgrund und Endziel aller Dinge, ist der Gegenstand dieser Wissenschaft.

Die eigenartige erhabene Stellung dieser Wissenschaft bedingt eine ihr eigentümliche Methode und ein eigentümliches Beweisverfahren. Ihr Ausgangspunkt ist nicht die den Sinnen verdankte Kenntnis der Kreatur, sondern die durch den Glauben eingegossene Erkenntnis der ersten Wahrheit. Das begründet für sie auch einen anderen Gedankenfortschritt, als er auf dem natürlichen Erkenntnisgebiet und in der Philosophie gebräuchlich ist. Die Philosophen schicken die Wissenschaft von den Geschöpfen der Theologie, die Physik der Metaphysik voran, bei den Theologen dagegen muß die Betrachtung des Schöpfers der Betrachtung der Kreatur vorausgehen. Und was das Beweisverfahren betrifft, so ist das dieser heiligen Lehre, da sie ihre Prinzipien der Offenbarung verdankt, am meisten eigentümliche das aus der Autorität, sonst das schwächste, hier naturgemäß das wirksamste. Als zwingende Autoritätsgründe gelten ihr jene, die aus den kanonischen Schriften stammen, welche die Organe der Offenbarung, die Apostel und die Propheten, zu Verfassern haben. In zweiter Linie kommen die übrigen Lehrer der Kirche in Betracht. Daß er damit eine in der Kirche stets fortlebende Autorität nicht ausschließen will, geht aus dem hervor, was er über das Oberhaupt der Kirche und seine Bedeutung für den Glauben lehrt, daß es nämlich zu seinem Machtbereiche gehört, auftretenden Irrlehren gegenüber neue Glaubenssymbole zu erlassen und in endgültiger Weise in Glaubenssachen zu entscheiden, so daß diese Entscheidungen von allen mit unerschütterlichem Glauben festgehalten werden müssen. Ein anderes Beweisverfahren bezieht sich darauf, aus den autoritativ feststehenden Glaubenssätzen andere Wahrheiten abzuleiten, beispielsweise aus der Auferstehung Christi die allgemeine Auferstehung zu erweisen. Wie hier, so hat Thomas auch sonst das Recht der Vernunft in seinem theologischen Systeme ausdrücklich anerkannt. Sein Grundsatz ist, daß die Gnade die Natur nicht aufhebe, sondern vollende. Demnach kann es der natürlichen Vernunft zwar nicht zukommen, die innere Wahrheit von eigentlichen Glaubensdogmen zu beweisen, da dem Glauben sonst sein Verdienst genommen würde. Desungeachtet vermag sie der Theologie in mehrfacher Beziehung positive Dienste zu leisten, nämlich in dem Nachweis der natürlichen Glaubensvoraussetzungen, in der Beibringung von natürlichen Analogien zu den Glaubenswahrheiten und im Kampfe gegen die Irrlehren, sei es um das ihnen anhaftende Irrtümliche aufzuzeigen oder nur diese Doktrinen als nicht notwendig zu erweisen. Und so hat Thomas die letzte Spur verwunden von jenem Mißtrauen gegen die Vernunft, das dereinst übereifrige Fideisten im Kampfe gegen rationalistische Dialektiker beseelt hatte. Er tritt für Wert und Würde der Vernunft ein trotz der bestehenden Offenbarung und der Notwendigkeit des Glaubens in wohltuendem Gegensatz zu den schon im 14. Jahrhundert einsetzenden Tendenzen des Nominalismus und ihrem leidenschaftlichsten Verfechter in späterer Zeit, dem Reformator von Wittenberg, der in formell und inhaltlich gleich unwürdiger

Weise die höchste Veranlagung des Menschen verkennt und herabsetzt.

Sein theologisches Lehrsystem hat Thomas aufgebaut in der im reifen Mannesalter und nach einer vorausgegangenen reichen literarischen Tätigkeit begonnenen theologischen Summe. Dieses monumentale Werk tritt mit dem bescheidenen Anspruche auf, die katholische Wahrheit für Neulinge auf theologischem Gebiete zur Darstellung zu bringen und dabei die hemmenden Fehler ähnlicher Schriften, nämlich eine zu große Häufung der Fragen, Artikel und Beweise, ein unsystematisches Verfahren und alle unnötigen Wiederholungen zu vermeiden. Tatsächlich ist es zum klassischen Ausdruck des reifen theologischen Denkens auf der Höhe seiner Entwicklung im Mittelalter geworden. Um seine Bedeutung im Ganzen des mittelalterlichen Geisteslebens zu ermessen gibt es kein geeigneteres Mittel, als mit K. Werner zurückzublicken auf den ersten kümmerlichen Versuch der Systematisierung des theologischen Lehrinhalts, den zu Anfang des 12. Jahrhunderts Honorius Augustodunensis in seinem Elucidarium unternimmt. ‚Das positive, spekulative und dialektische Element in jenem Anfangswerke in naiver Unmittelbarkeit miteinander geeinigt, hatten seitdem jedes seine reiche Geschichte durchgemacht, sich gegenseitig miteinander vielfach gemessen, mannigfaltig ausgeglichen und vermittelt. Nun sollte das Resultat jener dreifachen, unter sich vielfältigst verzweigten und verschlungenen Entwicklung mit allen Errungenschaften gereifter Einsicht, welche ein 200jähriger Entwicklungsprozeß im geistigen Streben der vorzüglichsten Kräfte zutage gefördert, in einem großen Ganzen, lichtvoll entwickelt und harmonisch ausgeglichen, dargestellt werden'.



Abb. 55 · Madonna auf dem Throne mit den Heiligen Augustinus und Thomas von Aquin. Fra Angelico: Fresko im Kloster S. Marco in Florenz (Phot. Alinari)

Da der Gegenstand der Theologie Gott ist, und zwar sowohl in seinem Ansichsein wie auch als Grund und Ziel der Dinge, so zerlegt Thomas den Inhalt seiner theologischen Summe in der Weise in drei Teile, daß der erste von Gott handelt, nämlich vom Wesen Gottes und von der Unterscheidung dreier Personen in Gott, aber zugleich auch von Gott als Grund der Dinge,

also vom Ausgang der Kreaturen von ihm. Gott als Endziel der Dinge bildet dann den Inhalt der beiden anderen Teile, sofern der zweite die Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott, der dritte Christus als unseren Weg zu Gott schildert.

Unter dem Titel des Wesens Gottes stellt Thomas in systematisch mehr geschlossener Weise als es in der Summa contra Gentiles bereits geschehen war, die philosophische Lehre von Gott dar, seine Existenz, seine Natur und Eigenschaften, seine Tätigkeit immanenter Art, nämlich sein vollkommenstes Erkennen und Wollen, und die Betätigung seiner Macht nach außen.

Daran schließt er die Trinitätslehre. Den Ausgang des Sohnes und Heiligen Geistes vom Vater erläutert und veranschaulicht er durch den Hinweis auf die immanenten geistigen Akte des Menschen, Denken und Wollen. Der doppelte Ausgang vom Vater begründet reale Relationen und dem entsprechende Unterschiede in Gott. ‚Eine Relation im Göttlichen bedeutet aber nicht ein dem Subjekte anhaftendes Akzidens, sondern ist das göttliche Wesen selbst. Sie ist daher von selbständigem Bestande, wie es das Wesen Gottes ist. Wie also die Gottheit Gott ist, so ist die göttliche Vaterschaft Gott Vater, der eine göttliche Person ist. Göttliche Person bezeichnet also die Relation als eine selbständig bestehende.'

Das Thema vom Ausgang der Geschöpfe von Gott betrachtet Thomas unter den Gesichtspunkten der Schöpfung, der Verschiedenheit der Geschöpfe und der Weltregierung. Gott als die universale Ursache alles Bestehenden hat die Weltdinge ins Dasein gerufen, und zwar auch dem ihnen zugrunde liegenden Stoffe nach. Er hat die Ordnung des Universums ausgedacht und schließt so die musterbildlichen Formen oder die Ideen der Dinge in sich. In der ihnen möglichen eigentümlichen Vollendung, zu der die Dinge bestimmt sind, sind sie zur Aehnlichkeit mit der göttlichen Güte und Vollkommenheit berufen. Von der Welt als der Schöpfung Gottes kann nach Thomas' eigentümlicher Auffassung weder erwiesen werden, daß sie immer war, noch daß sie einen Anfang genommen hat. Daß letzteres der Fall ist, sei lediglich Sache des Glaubens.

Den größten Raum in der Schöpfungslehre beansprucht die Darstellung der drei Reiche des Wirklichen und ihrer Urgeschichte, der reinen Geisterwelt, der Körperwelt und des Menschen als des Verbindungsgliedes zwischen dem Körperlichen und Geistigen. Der vielfach anregende und fördernde Kontakt der peripatetischen Literatur, die arabische nicht ausgenommen, mit der scholastischen Theologie war für diesen Teil der Summe von besonderer Bedeutung. Mit der Lehre von der Leitung und Regierung der Welt, wobei in weitem Umfange auch des gegenseitigen Einflusses der Geschöpfe gedacht ist, kommt der erste Teil der theologischen Summe zum Abschlusse.

Im zweiten Teile soll auf das göttliche Urbild und das freie Werk seiner Schöpfung das irdische Abbild Gottes folgen, der Mensch und sein freies Wirken, mit anderen Worten die christliche Moral. Sie bezeichnet die Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott hin. Thomas scheidet den Stoff in zwei Abteilungen und behandelt in der ersten (prima secundae) die allgemeine Moral mit dem Nachweis der Bestimmung des Menschen, des sittlichen Charakters seiner Handlungen, des Wesens von Tugend und Laster. Die sittlichen Tugenden begründen die natürliche Vollendung des Menschen und die Erlangung einer Glückseligkeit, die seinen natürlichen Kräften angemessen ist. Zum Erwerb der übernatürlichen Glückseligkeit und um nach dem Worte des Apostels der göttlichen Natur teilhaftig zu sein, bedarf es höherer, der theologischen Tugenden, so genannt, weil sie von Gott eingegossen sind und wir von ihnen nur durch die göttliche Offenbarung wissen, dann insbesondere deshalb, weil sie Gott unmittelbar zum Gegenstand haben. Sie erfahren eine Ergänzung durch die Gaben des Heiligen Geistes, die einen habituellen Antrieb des Menschen in der Richtung nach seiner ewigen Bestimmung hin in sich schließen.

Als äußere Prinzipien, die unser gutes Handeln beeinflussen, nennt Thomas Gesetz und Gnade. Jenes wirkt belehrend, diese helfend. Seinem intellektualistischen Standpunkte getreu kann Thomas im Gesetze nur einen Ausfluß der Vernunft sehen. Denn das Gesetz ist eine Richtschnur und

ein Maß für Handlungen. Erste Voraussetzung der menschlichen Handlungen ist aber die Vernunft. Denn ihr kommt es zu, auf ein Ziel hinzuordnen. Von den verschiedenen Arten von Gesetzen, dem ewigen Gesetze Gottes und dem Naturgesetze, dem menschlichen und göttlichen Gesetze, fällt in diesem Zusammenhange hauptsächlich dem letzten unser Interesse zu. Als altes und neues Gesetz ist es wesentlich eines, ähnlich wie auch der Mensch als Knabe und Mann derselbe ist, wenn auch in verschiedenen Entwicklungsstadien stehend. Das alte Gesetz deckte sich seinem Inhalte nach mit dem Naturgesetze und war insoweit für alle Menschen verbindlich. Die über das Naturgesetz hinausgehenden Bestimmungen wendeten sich lediglich an das auserwählte Volk zum Zwecke seiner größeren Heiligung, da aus ihm der Heiland hervorgehen sollte. Im übrigen bestand der wesentliche Inhalt bereits des alten Gesetzes nach dem Ausspruche des Herrn bei Matthäus 22, 40 im Gebote der Liebe Gottes und des Nächsten. Wenn es nun aber auch das Gebot der Liebe gab, so vermittelte es doch nicht die Gnade des Heiligen Geistes, durch den die Liebe ausgegossen wird in unseren Herzen. In dieser Gnade aber, welche den Christgläubigen mitgeteilt wird, besteht wesentlich das neue Gesetz. Um dieser dem Menschen innerlich mitgeteilten Gnade willen rechtfertigt das neue Gesetz des Evangeliums den Menschen, während sein sekundärer Inhalt von Vorschriften für Glauben und Leben diese Wirkung nicht haben kann. Die vom Evangelium insinuierten Räte zur besseren und leichteren Erlangung der ewigen Bestimmung sodann sind im neuen Gesetze als einem Gesetze der Freiheit dem Menschen anheimgegeben. Sie beziehen sich auf den soweit möglich gänzlichen Verzicht auf jene Güter, die der Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens dienen.

Bereits mit der Lehre vom Gesetze verflicht sich bei Thomas die Lehre von der Gnade. Er greift aber dieses zweite äußere Prinzip des sittlichen Lebens noch gesondert auf, um Wesen, Ursachen und Wirkungen der Gnade eingehender darzulegen. Die Gnade erweist sich als notwendig zum letzten Ziel des Menschen, der ewigen Glückseligkeit, schon im Stande der unversehrten Natur des Menschen. Nur sie befähigt ja zu übernatürlichen Werken. In dem nach dem Sündenfalle bestehenden Erbverderben ist sie zugleich notwendig, um die Natur des gefallenen Menschen zu heilen. Als Voraussetzung einer Verdienstlichkeit, die mit dem ewigen Leben gelohnt wird, besteht sie in einer übernatürlichen Form oder Qualität und zwar habitueller Art, für welche die Seele durch eine unverdiente Hilfe Gottes vorbereitet wird. Sie mit Petrus Lombardus nur beziehungsweise verschieden zu denken von den eingegossenen Tugenden, geht nicht an. Der Unterschied reicht weiter. Denn da sie den Menschen der göttlichen Natur teilhaftig macht, ist sie mit einem auf ihn ausstrahlenden Lichte zu vergleichen, aus dem die göttlichen Tugenden erst ihren Ursprung nehmen. Darum haftet sie auch nicht einem bestimmten seelischen Vermögen an, wie das bei den Tugenden der Fall ist, sondern dem Wesen der Seele selbst. Das allein entspricht der Auffassung der Gnade als einer Wiedergeburt und einer Art Neuschöpfung des Menschen. Als durchgreifenden Unterschied auf dem Gebiete der Gnade kennt Thomas nur die gottgefällig machende Gnade (gratia gratum faciens), durch die der einzelne Mensch für sich gerechtfertigt und mit Gott verbunden wird, und die umsonst verliehene Gnade (gratia gratis data), das ist jene charismatischen Gaben, welche wie die Prophetie und die Wunderkraft zur Mitwirkung an der Rechtfertigung anderer befähigen. Jene heißt wirkend (gratia operans), sofern sie die Seele heilt und rechtfertigt, mitwirkend (gratia cooperans), sofern sie den Grund des verdienstlichen Handelns bildet; sie heißt vorausgehend und nachfolgend mit Rücksicht auf ihre in zeitlicher Abfolge eintretenden Wirkungen. Mit einer Untersuchung der Ursachen und der Wirkungen der Gnaden schließt Thomas den ersten Hauptabschnitt des zweiten Hauptteils seiner theologischen Summe ab.

Der zweite Hauptabschnitt dieses Teiles der Summa (secunda secundae) hat die spezielle Moral zum Gegenstande, wobei Thomas den ausgedehnten Stoff gliedert mit Rücksicht darauf, was alle und was bestimmte menschliche Lebensstände betrifft. Alle sind zur Tugend verpflichtet. Thomas

führt die Mannigfaltigkeit der Tugenden auf eine Siebenzahl, die drei theologischen und die vier Kardinaltugenden, zurück und läßt sowohl diese selbst und die von ihnen abgeleiteten Tugenden als auch ihre Gegensätze an uns vorüberziehen. Für einzelne Menschen und Menschenklassen kommen in Betracht die charismatischen Gaben Gottes wie beispielsweise die Prophetie und die Wunderkraft, der Unterschied des aktiven und kontemplativen Lebens und die aus dem Vollkommenheitsstande sich ergebenden Verpflichtungen.

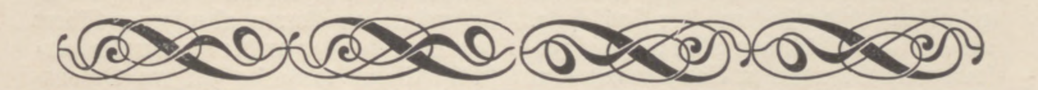
Der dritte Hauptteil der Summe zeigt Christus als den Weg der Wahrheit, der zur ewigen Glückseligkeit führt. Die Person des Erlösers, die von ihm der Menschheit gespendeten Wohltaten, die Sakramente nämlich, die uns das Heil vermitteln, und das Ziel des unvergänglichen Lebens sollte hier zur Darstellung gelangen und das große Werk abschließen. Ueber die Menschwerdung Christi, das Wirken und Leiden des Erlösers führt er das Folgende aus. Mit dem heiligen Augustinus findet er es geziemend, daß die wesenhafte Güte Gottes, der es zukommt, sich anderen mitzuteilen, sich auf die innigste Weise mit der Kreatur vereinigte, was durch die Menschwerdung Gottes geschah. Eine Notwendigkeit der Menschwerdung bestand aber deshalb nicht, weil Gott durch seine Allmacht die gefallene menschliche Natur auf mannigfache andere Art hätte wiederherstellen können. Relativ notwendig erweist sie sich aber zur besseren und leichteren Erreichung des Heils vonseiten des Menschen. In der Frage, ob die Inkarnation auch stattgefunden hätte ohne den Sündenfall, herrschte im 12. Jahrhundert unter den Theologen keine Uebereinstimmung. Auch Thomas wagte noch bei Abfassung seines Sentenzenkommentars nicht eine entschiedene Stellung einzunehmen. Jetzt spricht er sich, gestützt auf die Heilige Schrift, bestimmt dafür aus, daß Gott ohne den Sündenfall nicht Mensch geworden wäre.

Die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus besteht in einer geschaffenen Beziehung der menschlichen Natur zu der göttlichen, welche beide in der einen Person des Sohnes Gottes sich verbinden. Diese Verbindung geschah in der Weise, daß der Sohn Gottes durch die menschliche Seele und in ihr wiederum durch den gottebenbildlichen intellektiven Teil Fleisch annahm, ohne daß diese Vermittlung in zeitlicher Sukzession erfolgt wäre. Die Gnade der Einigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christus bewirkte in seiner Seele die habituelle Gnade, ja von Anfang an die Fülle aller Gnaden. Die der Seele Christi mitgeteilte heiligmachende Gnade ist wesentlich identisch mit jener, durch die er als Haupt der Kirche alle einzelnen rechtfertigt. Weiterhin bedingte die Einigung der beiden Naturen in Christus einen Vollendungszustand der Seele Christi, kraft dessen sie ein seliges Wissen besaß, sich beziehend auf die Erkenntnis des Logos und der Geschöpfe in ihm, aber auch ein allumfassendes eingegossenes Wissen der Dinge in ihrer eigentümlichen Natur und durch die dem Menschengeiste eigentümlichen Erkenntnisformen. Soweit reicht jedoch jener Vollendungszustand der menschlichen Seele Christi nicht, um ihr eine allmächtige Kraft zu verleihen, vielmehr ist sie an den Wundern Christi nur als Werkzeug der Gottheit beteiligt. Dem Vollendungszustand stehen nun aber gegenüber die physischen und psychischen Mängel, die Sünde ausgenommen, welche Christus zur Rechtfertigung der Menschen mit der menschlichen Natur an sich genommen. Thomas stellt sodann dar, was Christus infolge jener Verbindung für sich, in seinem Verhältnis zum Vater und zu uns Menschen zukommt. Er schildert sein Wirken und Leiden unter den Gesichtspunkten seines Eintrittes in die Welt, des Verlaufes seines irdischen Lebens, seines Hingangs aus dieser Welt und seiner jenseitigen Erhöhung.

Von hier aus wendet er sich zu den Sakramenten der Kirche, die vom menschgewordenen Logos ihre Wirksamkeit haben. Es sind bestimmte von Gott angeordnete sinnenfällige Zeichen, die die Heiligung des Menschen zum Zwecke haben. Darum ist ein dreifacher Hinweis durch sie gegeben, der auf die Ursache der Heiligung, das Leiden Christi; auf die Form unserer Heiligung, die Gnade und die Tugenden; auf das letzte Ziel der Heiligung, das ewige Leben. Die durch die Sakramente mitgeteilte Gnade wird durch Gott als eigentliche und Hauptursache bewirkt. Die Sakramente bringen

sie lediglich hervor, wie Mittel oder Werkzeuge, die von der Hand eines Meisters geführt werden, ein Werk schaffen. Aber eben deshalb dürfen sie nicht nur als Zeichen der Gnade betrachtet werden. Es kann vielmehr auch von ihnen gesagt werden, daß sie die Gnade enthalten und bewirken. Denn es strömt in sie als Instrumente in der Hand Gottes eine von Gott ausgehende Kraft über. — Von den einzelnen Sakramenten brachte Thomas nur die Taufe, Firmung, Eucharistie und Buße zur Darstellung. An der Behandlung der übrigen Sakramente und des letzten Abschnittes vom dritten Teil der theologischen Summe, der Eschatologie, hinderte ihn sein früher Tod. —

Unvollendet wie die mittelalterlichen Dome ist auch das bedeutendste theologische Werk des Mittelalters uns überliefert worden. Den Zeiten des Humanismus, der Reformation und Aufklärung war der Blick und Maßstab für die Beurteilung derartiger Literaturprodukte ebenso abhanden gekommen, wie sie den Geschmack für die vollendetsten Werke mittelalterlicher Kunst verloren hatten. Erst im verflossenen Jahrhunderte stellte sich mit dem historischen Sinne auch das Verständnis für die vormaligen Architekten im Reiche des Geistes und der Kunst wieder ein. Unwillkürlich wurde die Verwandtschaft gefühlt, die ihre beiderseitigen Schöpfungen miteinander verbindet. Einfach und groß im Plane, reich und einheitlich in der Durchführung, gewaltig in der Gesamtwirkung geben sie Zeugnis für den erhabenen Idealismus und die staunenswerte geistige Energie, die sie geschaffen. In den Summen der Hochscholastik ähnlich wie in den Werken der gotischen Architektur hat eine auf Jahrhunderte zurückreichende Entwicklung ihre Vollendung gefunden. Das gilt insbesondere auch von dem Hauptwerk des Fürsten der Scholastik. Es ‚ruht durchgängig auf dem Grunde wissenschaftlicher Traditionen; und deren wohlgefügte und durchgebildete Vermittlung macht die eigentliche Bedeutung desselben in geschichtlicher Hinsicht aus. Es bezeichnet nach dieser Seite einen Höhepunkt in der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie, nicht so, als ob eine weiter fortschreitende Entwicklung nicht mehr stattgehabt hätte, sondern insofern die konstitutiven Elemente und Faktoren der mittelalterlichen wissenschaftlichen Theologie nirgends so harmonisch ineinander greifen und zu einem so abgerundeten Ganzen sich zusammenschlossen, wie in dem theologischen System des heiligen Thomas. Und so ist es in der Tat ein epochemachendes Werk im höchsten Sinne; der Entwicklungsprozeß der theologischen Wissenschaft war in ihm zu einem relativen Abschluß gelangt'.



Letzte Lebensjahre und Tod



Die Verurteilung der averroïstischen Lehre durch Bischof Tempier vom 10. Dezember 1270 hatte für die Pariser Universität große Krisen zur Folge. Die Averroïsten mit ihrem kühnen Führer an der Spitze, obwohl ein kleiner Bruchteil der Universität, ja vielleicht nur ungefähr ein Sechstel der Artistenfakultät, waren nicht gesonnen, ihre Anschauungen mit der kirchlichen Doktrin in Einklang zu bringen. Sie traten in eine oppositionelle Stellung zur kirchlichen Autorität und scheuten nicht vor dem Schritte zurück, die Einheit der Universität in Frage zu stellen. Den Anfang dazu machten sie, indem sie den um Weihnachten 1271 von der überwiegenden Majorität bestellten Rektor der Universität, Alberich von Reims, nicht anerkannten. Als sie dann bei der nächsten Wahl des Rektors am 25. März 1272 nicht eingeladen worden waren, wählten sie sich auf eigene Faust ihren Rektor mit den übrigen Behörden, so daß fortan und



Abb. 56 · Neapel

zwar für drei Jahre in der Artistenfakultät zu Paris zwei getrennte Fraktionen mit eigenen Behörden ihre eigenen Wege gingen. Nicht nur Leiter, sondern eigentlicher Rektor der Oppositionspartei war allem Anscheine nach Siger von Brabant. Noch trauriger gestaltete sich der Zustand der Hochschule, als die Universität aus nicht mehr festzustellenden Gründen in Konflikt mit dem Bischof von Paris geriet. Diese Mißhelligkeit hatte zur Folge, daß die Vorlesungen von der Fastenzeit bis zum Feste des heiligen Johann Baptist (24. Juni) im Jahre 1272 eingestellt wurden.

Auch in diesen Wirren scheinen die Ordensprofessoren wie früher in ähnlichen Lagen ihre Lehrtätigkeit nicht gänzlich unterbrochen zu haben. Thomas wenigstens hielt vor Ostern noch die regelmäßigen Disputationen. Dann aber beschloß er seine Wirksamkeit an der Universität für immer und verließ Paris.

Die Aufgabe seines Postens mitten unter dem Schuljahr hat etwas Auffälliges. Unwillkürlich sucht man nach Gründen, die ihn dazu bestimmt haben mochten. Der traurige Zustand der Universität allein hätte ihn wohl nicht zum Verlassen des Universitätsverbandes veranlaßt, wenn nicht seine Person gerade in jenen Wirren allmählich in eine sehr exponierte Stellung geraten wäre. Siger hatte es längst gefühlt, daß neben dem älteren, aber fernen Albert dem Deutschen der an der gleichen Universität mit ihm wirkende jüngere Ordensgenosse Alberts, Thomas von Aquin, ihm allein auf dem philosophischen Boden gewachsen war. Durch seine Schrift ‚Ueber die Einheit des Intellektes gegen die Averroïsten' war nun aber Thomas geradezu zum geistigen Führer der Antiaverroïsten geworden. Mit einem unbegrenzten Vertrauen sah die Majorität der Artistenfakultät, wie aus deren Kondolenzschreiben nach dem Tode des Thomas hervorgeht, zu dem philosophisch hochstehenden Magister der Theologie empor. Diese durch die Macht der Verhältnisse ihm zugewiesene Stellung mochte nun aber für den stillen, friedliebenden Ordensmann etwas Beengendes und Beängstigendes haben. Ja seine Lage wurde noch unangenehmer durch das Gefühl, daß

gerade die Vorzüge seiner Doktrin, um derentwillen ihn die kirchlich gesinnten Artisten hochschätzten, einen Stein des Anstoßes bildeten bei den Repräsentanten einer altkonservativen Richtung in der Theologie und innerhalb der theologischen Fakultät selbst. Es ist nicht ausgeschlossen, daß von dieser Seite her, die in dem ehemaligen Dominikanermönch und jetzigen Erzbischof, Robert von Canterbury, eine mächtige Stütze hatte, auch ein leiser Druck auf die Ordensleitung selbst ausgeübt wurde, um Thomas aus seiner bisherigen Stellung zu entfernen und damit den Keim einer möglichen neuen Spaltung in der theologischen Fakultät zu ersticken.

Als Thomas um Ostern von Paris Abschied nahm, überließ er den Lehrstuhl seinem Ordensgenossen Romanus de Rossi. Dieser gehörte ebenfalls der römischen Ordensprovinz wie Thomas an. Er entstammte in gleicher Weise dem italienischen Hochadel, nämlich dem Geschlechte der Orsini. Es wird ihm Heiligkeit des Lebens und Gelehrsamkeit nachgerühmt. Doch trat er wissenschaftlich weniger hervor.

Am schmerzlichsten zeigten sich durch die Entfernung des Aquinaten betroffen die Artisten. Noch vor seiner Abreise hatten sie sich die Zusicherung mehrerer von ihm zu verfassender Schriften geben lassen. Ueberhaupt scheint die persönliche Beziehung des heiligen Thomas zu der Artistenfakultät eine sehr lebhafte gewesen zu sein. Ja sie hofften ihn für die Universität zurückzugewinnen, indem sie ihn von dem zu Florenz am 12. Juni 1272 zusammengekommenen Generalkapitel des Dominikanerordens in dringender Weise für ihre Fakultät erbaten. Allein Thomas war eine andere Bestimmung ausersehen. Das kurz nach dem Generalkapitel von Florenz in der gleichen Stadt abgehaltene Kapitel der römischen Ordensprovinz setzte nämlich fest: ‚Das Generalstudium der Theologie vertrauen wir ganz und gar, sowohl was den Ort als die Personen und die Zahl der Studenten betrifft, dem Frater Thomas von Aquin an.' Dieser Kapitelsbeschluß enthält ein vollständiges Vertrauensvotum seiner heimischen Ordensprovinz, sei es mit Rücksicht auf die Bedeutung des heiligen Thomas ganz im allgemeinen, sei es, um eine etwa anderwärts bei seinem Postenwechsel gegen ihn mitspielende, gegensätzliche Stimmung auszugleichen.

Thomas hatte nun freie Bahn, und wir wollen sehen, wohin er sich wendet.

Die von Friedrich II. ins Leben gerufene Universität zu Neapel, an welcher Thomas dereinst in jungen Jahren studierte, hatte ihren Gründer infolge der beständigen Kriegswirren wahrscheinlich nicht überlebt. Neapel blieb dann zeitweilig, unter der Regierung Konrads II., ohne alles höhere Studium, da es dieser Fürst nach Salerno verlegte. Erst König Manfred eröffnete 1258/9 die Hochschule wieder in Neapel, deren sich in der Folge Karl I. von Anjou vom Jahre 1266 an mit Tatkraft annahm. Gerade jetzt, wenige Wochen nach dem vorhin genannten Provinzialkapitel von Florenz, nämlich am 31. Juli 1272, richtete er ein dringendes und verlockendes Schreiben an die Doktoren und Scholaren von Paris und Orléans, um sie zum Lehren und Lernen nach Neapel einzuladen. ‚Wir haben beschlossen,' sagt er, ‚das von alters her eingerichtete Studium in der Stadt Neapel mit den notwendigen Hilfsmitteln auszustatten, mit dem erforderlichen Schutze zu begaben und ihm die zukommenden Gunstbezeugungen zuzuwenden. Deshalb hielten wir dafür, in allen Wissenschaften unterrichtete Männer für dieses Studium aufzubieten in eine Stadt, die durch ihre reine, gesunde Luft, durch die Schönheit ihrer Lage, durch den Reichtum an allen Dingen und durch die Vorteile des Meeres unter allen anderen Orten Italiens, nach der Ansicht alter Weiser, sich rühmlich auszeichnet, und in der nicht ohne Grund, sofern man all diese natürlichen Vorzüge erwägt, ein derartiges Studium eingerichtet zu werden verdiente.' An dem Studium werden die freien Künste, kanonisches und bürgerliches Recht und Theologie gelehrt. Er lade nun alle, Lehrer und Schüler, zu diesem Studium wie zu einem großen, reichbesuchten und reichbesetzten Mahle ein und verheiße allen seine königliche Huld und Gunst.

Karl von Anjou konnte während seiner damaligen Reformtätigkeit an seiner hauptstädtischen Hochschule bei seinen engen Beziehungen zu den Dominikanern die Anordnung des Provinzialkapitels von Florenz



Abb. 57 · Madonna mit den Heiligen Johann Bapt., Dominikus, Petrus Martyr und Thomas von Aquin. Fra Angelico (?): Triptychon in der Galerie Pitti zu Florenz. (Aus M. Wingenroth, Angelico da Fiesole, Bielefeld und Leipzig, 1906

bezüglich des Studium generale kaum entgangen sein. Es darf als sicher angenommen werden, daß er alle Hebel in Bewegung setzte, um den berühmten ehemaligen Magister der Pariser Universität für seine Hochschule zu gewinnen. Thomas seinerseits hatte keinen Grund, sich den Bemühungen des seinem Orden wohlgeneigten Königs zu widersetzen. Und schließlich mußte doch auch die Saite seines Herzens in Schwingung geraten, die beim Namen Heimat, Vaterland berührt wird. Seit fast 30 Jahren hatte er die Schwelle jenes Klosters nicht mehr betreten, in dem er das Gewand des heiligen Dominikus empfangen hatte. Jetzt war Gelegenheit, dahin zurückzukehren, jetzt winkte die Aussicht, die gereifte Manneskraft in der schönen und geliebten Hauptstadt seines engeren Vaterlandes zu betätigen. So sagte Thomas zu und verlegte für den Beginn des kommenden Studienjahres das Studium generale seiner Ordensprovinz in die Hauptstadt des Königreichs Sizilien.

Es kann hier gleich bemerkt werden, daß Karl seine königlichen Gunstverheißungen an Thomas tatsächlich erfüllte. In einem eigenen, in schmeichelhafter Form abgefaßten Mandate ließ er für Thomas, solange er in Neapel Theologie lehre, einen monatlichen Ehrensold von einer Unze Goldes zur Bestreitung seiner Auslagen anweisen.

Nach der Rückkehr von Paris hatte Thomas zeitweiligen Aufenthalt in Rom genommen. Auf der Reise nach Neapel wurde er von seinem langjährigen und treuen Sozius und Landsmann Rainald von Piperno und von einem anderen Ordensgenossen, Ptolemäus von Lucca, begleitet. Dieser berühmte Schriftsteller, dessen Ver-

dienste als Geschichtsschreiber größer sind als jene, die er sich am Ende seiner Laufbahn als Bischof von Torcello erwarb, hat uns in seiner Kirchengeschichte eine kleine Notiz über jene Reise hinterlassen. Sie ging zunächst nach dem Kastell Molaria des Kardinals Richard degli Hannibaldi, dessen Gastfreundschaft Thomas bereits früher einmal genossen hatte. Vielleicht galt die Einkehr bei dem alten Kirchenfürsten diesmal der Abstattung eines Kondolenzbesuches. Denn sein Neffe, der Thomas eng befreundete ehemalige Dominikaner und spätere Kardinal Hannibal degli Hannibaldi war in dem in Frage kommenden Jahre 1272 zu Orvieto gestorben. Hier trug sich nun nach dem Berichte des Ptolemäus von Lucca der folgende Vorgang zu. Thomas sowohl als sein Genosse Rainald erkrankten, jener an Wechselfieber, dieser an einem schweren andauernden Fieber. Bei Rainald stellte sich keine Besserung ein und die Aerzte des Kardinals gaben ihn bereits auf. Da sandte ihm Thomas Reliquien der heiligen Agnes, die er aus Verehrung von Rom mit sich genommen hatte, mit dem Auftrage, die Reliquien sich aufzulegen und volles Vertrauen in sie zu setzen. Rainald tat es und wurde wider Erwarten der Aerzte gesund. Deshalb beschloß Thomas das Fest der römischen Heiligen alljährlich feierlich zu begehen und eine Bewirtung der Brüder damit zu verbinden, was der Magister auch im selben Jahre — gemeint ist der 21. Januar 1273 — noch ausführte. Im folgenden Jahre aber, fügt Ptolemäus hinzu, ging er hinüber zu Gott.

In der Tat war Thomas nur mehr eine kurze Lebensfrist beschieden und eine noch kürzere Zeit rüstigen Schaffens. Diese Zeit des Schaffens schränkt sich für Thomas auf nicht sehr viel mehr als ein Jahr ein. Es bleibt daher einstweilen sehr fraglich, ob die Abfassung der zahlreichen philosophischen und theologischen Schriften, welche von alters her in diesen letzten Lebensabschnitt von Thomas verlegt werden, in dem engen Spielraum möglich war. Nach inneren Gründen zu schließen, scheint ihm der Kommentar zu Isaias, welcher hier genannt wird, in der überlieferten Form überhaupt nicht anzugehören. Auch von dem Kommentar zu Jeremias bemerkten schon ältere Autoren, die sich mit ihm befaßten, daß er höchstens als ein Reportatum gelten könne. Mit mehr Wahrscheinlichkeit wird ihm dagegen ein Kommentar zu den ersten 54 Psalmen zugeschrieben, der uns durch einen Kopisten aus dem Exemplar des Rainald von Piperno überliefert ist. Und Trivet macht uns glauben, daß die fünf letzten Quodlibeta des Thomas in die Endperiode seiner Lehrtätigkeit in Italien fallen. Ohne Zweifel hat Thomas aber an seinem großen Hauptwerke, der theologischen Summe, auch in Neapel weitergearbeitet, solange er die Kraft dazu in sich fühlte.

Schon bald stellten sich indes Todesahnungen bei ihm ein. Ptolemäus von Lucca, welcher zu jener Zeit Hausgenosse des Thomas war, erzählt von einem Traume des Heiligen, in dem er sich mit seinem Nachfolger in Paris, Romanus de Rossi, der kürzlich gestorben war, über die Anschauung Gottes besprach. Romanus eröffnete ihm, daß sie sich herrlicher gestalte, als man in den Büchern davon lesen könne und daß Thomas sich selbst in Bälde davon überzeugen werde. Thomas habe mit einer gewissen Freude von diesem Traumgesicht berichtet.

Der erste Vorbote seines nicht mehr fernen Endes zeigte sich am 6. Dezember 1273, als Thomas in der St. Nikolauskapelle, wie er es gewohnt war, die heilige Messe las. Nach dem Berichte des Logotheten Bartholomäus von Kapua ging an ihm hiebei eine auffällige Veränderung vor sich. Nach der Messe habe er nichts mehr geschrieben und diktiert, vielmehr im dritten Teil der Summe beim Abschnitt von der Buße ‚die Instrumente seines Schreibens aufgehängt' (suspendit organa scriptionis), wie der Berichterstatter in Anlehnung an den Psalmisten sagt. Als Rainald sah, daß Thomas zu schreiben aufhörte, fragte er ihn: ‚Pater, warum habt Ihr ein so großes Werk aufgegeben, das Ihr zur Erleuchtung der Welt begonnen habt?' Thomas antwortete: ‚Ich kann nicht mehr.' Rainald befürchtete, daß er sich infolge seines vielen Studiums eine geistige Störung zugezogen habe. Er drang fortwährend in ihn, Thomas möchte seine Schriften fortsetzen. Aber dieser gab die gleiche Antwort: ‚Rainald, ich kann nicht mehr. Denn alles,



Abb. 58 · Madonna mit den Heiligen Petrus, Dominikus, Petrus Martyr und Thomas von Aquin. Fra Angelico: Hochaltarbild in S. Domeniko bei Fiesole (Phot. Alinari)

was ich geschrieben habe, kommt mir vor wie Spreu.'

Mit dem veränderten physischen Befinden des Heiligen scheint demnach eine tiefe Gemütsdepression Hand in Hand gegangen zu sein. Wahrscheinlich zu seiner Erholung und um ihn zu zerstreuen und aufzuheitern, veranlaßten ihn seine Hausgenossen zu einem Besuche seiner jüngeren Schwester, der Gräfin von St. Severino bei Salerno, die er innig liebte. Aber nur mit großer Schwierigkeit konnte er den Weg dahin zurücklegen und als er ankam und ihm die Gräfin entgegeneilte, fiel sein apathisches Wesen auf. Er sprach kaum ein Wort. Während des Aufenthaltes selbst erlitt er eine tiefe und lange dauernde Ohnmacht. Seine Genossen waren geneigt, sie als Ekstase zu deuten. Aber die Gräfin gab sich darüber keiner Täuschung hin und war mit großer Sorge erfüllt. Damals erkannte Thomas bereits klar, daß nicht nur das Ende seiner schriftstellerischen wie seiner Lehrtätigkeit gekommen sei, sondern daß auch das Ende seines Lebens nicht mehr ferne stehe. Schweren Herzens sah ihn seine Schwester wieder von sich scheiden. Unterdessen nahte der Zeitpunkt für den Aufbruch zum zweiten allgemeinen Konzil von Lyon, wohin er durch Papst Gregor X. eingeladen war.

Mehrere Anzeichen lassen darauf schließen, daß Thomas damals nicht mehr reisefähig war und nur um des Gehorsams willen und mit dem Aufwand seiner letzten Kraft die Reise überhaupt antrat. Außerhalb von Teano auf dem Wege von Borgo nuovo beachtete er nicht einen über den Weg gefallenen Baum und stieß seinen Kopf so heftig an, daß seine Reisegenossen — in seiner Begleitung befanden sich Rainald von Piperno und der Dekan und spätere Bischof von Teano Wilhelm und dessen Neffe Roffrid — Schlimmes befürchteten. Doch kam er noch bis zu dem Kastell Maenza in der Kampagnia, wo seine Nichte

Franziska, die an den Grafen Hannibald de Ceccano verheiratet war, lebte. Hier hielt er mit seiner Begleitung Rast. Aber es überfiel ihn eine solche Schwäche, daß der Plan der Weiterreise aufgegeben werden mußte. Daselbst spielte dann jener Vorgang, der in den Kanonisationsakten ausführlicher geschildert wird. In seiner Appetitlosigkeit meinte nämlich Thomas, daß ihm frische Häringe, wie er sie einstmals in Paris genossen hatte, munden würden. Und siehe, es fanden sich bei einem Fischer, der von Terracina kam, tatsächlich unter mehreren Behältern Thunfische ein solcher mit frischen Häringen, obwohl diese im angrenzenden Meere nicht gefangen werden.

An eine Rückkehr nach Neapel war nicht mehr zu denken. Aber in einem Kloster wollte Thomas sterben. Da nun in der Nähe kein solches seines Ordens bestand, so wählte er sich das nahe Hauskloster seines Verwandten, des Grafen von Ceccano, zu seiner letzten Rast und ließ sich in die Zisterzienserabtei Fossanova bringen. In seiner Schwäche und im Vorgefühl des nahen Todes lehnte er sich bei der Ankunft daselbst mit der Hand an den Türpfosten und sagte: ‚Das ist meine Ruhe für immerdar'.

Einige Zeit noch lag er krank. Drei Tage vor seinem Tode ließ er sich den Leib des Herrn bringen, kniete vor ihm nieder und verharrte in langer Anbetung. Dann sprach er: ‚Ich empfange dich, du Lösepreis meiner Seele; ich empfange dich, du Wegzehrung meiner Pilgerschaft. Dir zuliebe habe ich studiert, gewacht und gearbeitet, gepredigt und gelehrt. Niemals habe ich etwas gegen dich gesagt, sollte es aber mir unbewußt geschehen sein, so beharre ich nicht hartnäckig auf meinem Sinne. Vielmehr überlasse ich, was ich unrichtig gesagt habe, ganz der Korrektur der römischen Kirche.'

So klang das Leben dieses großen Erforschers der ewigen Wahrheit harmonisch und in vollen Akkorden aus in der Anbetung des alle Gnade und Liebe Gottes besiegelnden, Geheimnisses des Glaubens' und in der rückhaltlosen Hingabe an die von Gott bestellte Hüterin und den unerschütterlichen Hort der Wahrheit, die heilige katholische Kirche. —

Als Thomas seine Augen geschlossen hatte, war einer der ‚klassischen Interpreten der christlichen Wahrheit', war ein geistiger ‚Führer der ganzen Christenheit' dahingegangen.

Wenn die Großen eines Zeitalters der Sterblichkeit ihren Tribut entrichten, pflegen die Ueberlebenden nicht selten das geistige Gleichgewicht zu verlieren.

Dann glaubt der Mensch, daß auch die Natur sein Fühlen teilen und augenfälligen Anteil an seinem Empfinden nehmen müsse. Unfaßbar steht das Ereignis vor der Seele der Mitwelt, und noch die ferne Sage umkleidet es mit dem Geheimnisse des Außerordentlichen.

In der gleichen Stunde, da Thomas zu Fossanova starb, träumte ein Bruder desselben Klosters, daß ein Stern von wunderbarem Glanze über dem Kloster herabfalle. Im fernen Neapel aber beschäftigte sich zur Sterbezeit von Thomas ein Dominikaner im Traum so lebhaft mit dessen Hingang, daß er im Schlafe aufschrie: ‚Zu Hilfe, der Bruder Thomas wird uns genommen.' Drei Tage vor dem Tode des Heiligen will man einen Kometen über Fossanova wahrgenommen haben. Und von dem Maultier, das Thomas zuletzt getragen hatte, wird erzählt, daß es sich zur Zeit der Beerdigung des Heiligen im Stalle losriß, von selbst an die Bahre herankam und hier tot zusammenstürzte. Noch nach Jahrzehnten gibt Dante in seiner göttlichen Komödie dem umlaufenden Gerüchte Ausdruck, als hätte Karl von Anjou den Tod des Heiligen verschuldet:

Herab kam Karl nach Welschland und zur Buße
Ward Konradin geopfert und darauf
Gesandt zum Himmel Thomas, auch zur Buße.

Das war natürlich ein völlig unbegründetes Gerücht.

Thomas wurde in der Abteikirche von Fossanova bestattet. Bartholomäus von Kapua beschreibt den Ort genauer als eine feuchte Stelle in der Nähe des Hochaltars, an welche außerhalb der Kirche ein Garten stieß. Aus einem daselbst vorbeifließenden Bache wurde mittels eines Rades das Wasser zur Befeuchtung des Platzes geschöpft.

Eine rührende Szene, zugleich ein Beweis des innigen Verhältnisses des Verstorbenen zu seiner Familie, spielte sich während des Leichenbegängnisses ab. Unter den



Abb. 59 · Triumph des hl. Thomas von Aquin. Fr. Traini: Altarbild in der Katharinenkirche zu Pisa (Phot. Alinari)

soren der Artistenfakultät zu Paris. ‚Wer könnte es fassen', so schreiben sie in fast überschwänglicher Weise wenige Wochen nach dem Hingang von Thomas an das Generalkapitel der Dominikaner, ‚wer könnte es fassen, daß die göttliche Vorsehung den hoch am Horizont der Welt stehenden Morgenstern, das Licht zur Erleuchtung des Jahrhunderts oder vielmehr richtiger gesagt, das größere Gestirn, das dem Tage vorstand, seine Strahlen zurückziehen ließ? Wahrlich nicht ohne Grund sagen wir, die Sonne habe ihren Glanz zurückgerufen und eine tiefe und unerwartete Verfinsterung erfahren, da doch der Gesamtkirche der Strahl einer solchen Lichthelle entzogen wurde. Und obgleich wir wohl wissen, daß der Urheber der Natur ihn der ganzen Welt zeitweilig aus besonderer Gunst zugestanden, schien ihn nichtsdestoweniger, wollte man sich auf die Zeugnisse alter Philosophen stützen, lediglich die Natur dazu aufgestellt zu haben, ihre verborgenen Tiefen zu ergründen. Doch

zahlreichen Verwandten, die zur Beerdigung erschienen waren, befand sich auch die oben genannte Nichte von Thomas, Gräfin Franziska von Ceccano. Da sie die Klausur verhinderte, die Schwelle des Klosters zu betreten, ließ der Abt die Leiche an die Klosterpforte tragen, wo ihr ein letzter Abschied möglich war und sie in laute Totenklage ausbrach.

Die Totenklage um Thomas fand einen Widerhall in einem großen Teile des gebildeten Okzidents, sie fand namentlich einen Widerhall an dem Mittelpunkte des wissenschaftlichen Lebens im Abendlande, an der Universität Paris. Niemand hat dem Schmerze um den frühgeschiedenen großen Magister schöneren, aber vielleicht auch berechtigteren Ausdruck gegeben, als der Rektor, die Prokuratoren und die Profes-

was nützen jetzt alle diese Worte! Den, welchen wir von Euerer Genossenschaft bei Euerem Generalkapitel zu Florenz, wenn auch noch so inständig erbeten hatten, konnten wir leider nicht erlangen. Aber voll Dank im Herzen, voll Verehrung für das Andenken eines solchen Mannes der Kirche, eines solchen Vaters, eines solchen Lehrers, und da wir ihn lebend nicht zurückerhalten konnten, verlangen wir nunmehr von Euch ehrerbietig die Gebeine des Verstorbenen als höchsten Gunsterweis. Denn es ist durchaus ungeziemend und unangemessen, daß ein anderes Volk und ein anderer Ort als die durch alle Studien einzig ausgezeichnete Stadt Paris, die ihn dereinst erzogen, gepflegt und gehegt, und die nachmals durch ihn neuen Zuwachs und unsägliche Förderung erfuhr, diese Gebeine

bestatte, besitze und behalte. Wenn nämlich mit Recht die Kirche die Gebeine und die Ueberreste der Heiligen ehrt, so erscheint es uns fürwahr als eine heilige Ehrensache, daß der Leib eines solchen Lehrers zu immerwährender Ehre aufbehalten werde. Sein Andenken, das bei uns seine Schriften verewigen, soll ein dauerndes Grabdenkmal auch in den Herzen unserer Nachfolger noch befestigen ohne Ende.'

In die Trauer um den Hingang des großen Mannes mischte sich unmittelbar — eine echt mittelalterliche Bekundung der großen Verehrung, die er genoß — das Verlangen nach seinen Gebeinen. Das erste Dokument hiefür ist das soeben erwähnte Kondolenzschreiben der Pariser Professoren. Sie machten Anspruch auf seinen Leichnam als den des einzigartigen Lehrers und Gelehrten. Aber näher stand Thomas seinem Orden. Dieser beanspruchte seinen Leichnam vor allem als den eines Heiligen. Thomas selbst hatte noch angeordnet, so erzählt wenigstens Bernardus Guidonis, daß sein Leichnam gelegentlich bei seinen Mitbrüdern in Neapel beigesetzt werde. Auch hatte Rainald von Piperno alsbald ein öffentliches Instrument darüber abgefaßt, daß die Leiche von Thomas den Zisterziensern von Fossanova lediglich als zu verwahrendes Gut zeitweilig überlassen sei. Aber damit waren sie keineswegs einverstanden, vielmehr trafen sie alsbald Veranstaltungen, den auch ihnen teuren Besitz sich zu sichern. Und da außer dem Dominikanerorden der Adel in der Umgebung von Fossanova, insbesondere die Verwandten von Thomas, und schließlich der König von Sizilien, sich für den Leichnam interessierten, so gestalteten sich die Schicksale der Gebeine des Heiligen bewegter als es sein Leben gewesen war, und Würde und Ehrfurcht, die man Gräbern schuldet, sind den Ueberresten des heiligen Thomas gegenüber nicht stets gewahrt geblieben.

Schon bald nach dem Tode des Heiligen, wahrscheinlich unter der Regierung des Papstes Innocenz V. (1276), der als ehemaliger Dominikaner die Absicht des Ordens unterstützte, die Gebeine von Thomas in eine Kirche des Ordens zu übertragen, fand zu Fossanova eine erste Translation des Leichnams statt. Sie geschah durch den Abt Jakob von Florenz zu dem Zwecke, um den Leichnam zu verbergen. Aber Gewis-



Abb. 60 · Triumph des hl. Thomas. Benozzo Gozzoli: Temperagemälde im Louvre zu Paris. Aus Paul Wilhelm v. Keppler, Aus Kunst und Leben, Freiburg 1906

sensbisse über die dadurch verursachte Irreführung der Verehrer von Thomas veranlaßten ihn, die Leiche später wieder an ihrem ursprünglichen Begräbnisplatze niederzulegen. Neuerdings bedrohte die Mönche von Fossanova der Verlust der Ueberreste des heiligen Thomas unter der Regierung Benedikts XI. (1303/4), der gleichfalls aus dem Dominikanerorden hervorgegangen war. Damals trennten sie das Haupt vom Rumpfe und kochten den Leichnam more Teutonico, wie man während der Kreuzzüge zu sagen pflegte, um das Fleisch vom Skelet loszulösen und die Gebeine leichter bewahren zu können. Schon vorher, nach Wilhelm von Tocco 14 Jahre nach dem Tode von Thomas, hatten sie die rechte Hand abgelöst und dessen damals noch lebender Schwester Theodora übergeben. Nach verschiedenen, teilweise wenig erbaulichen Wechselfällen gelang es dem General des Predigerordens endlich unter Urban V. die Reliquien des Heiligen in seine Gewalt zu bekommen und mit Erlaubnis des Papstes im Jahre 1368 nach Toulouse in die dortige Predigerkirche zu überführen. Seit den Tagen der französischen Revolution sind sie in St. Sernin zu Toulouse beigesetzt.

Das Mittelalter fand es vielfach nicht der Mühe wert, über die äußere Erscheinung hervorragender Persönlichkeiten genauere Nachrichten an die Nachwelt zu überliefern, so daß wir uns über die Mehrzahl derselben keine bestimmtere Vorstellung zu gestalten imstande sind. Nicht so ungünstig ist unsere Lage bei Thomas von Aquin, von dessen Gestalt sowohl geschriebene Urkunden berichten als auch weit zurückreichende Bildnisse Kunde geben. Das literarische Porträt des Heiligen umfaßt zwar nur einzelne, aber immerhin charakteristische Züge. Darnach müssen sich Albertus Magnus und Thomas nebeneinander ausgenommen haben wie Paulus und Barnabas. Denn während Albert als klein geschildert wird, muß die hohe und gerade Gestalt des Thomas und seine Korpulenz aufgefallen sein. Dieser großen und, wie eigens hervorgehoben wird, von männlicher Kraft zeugenden Erscheinung entsprach auch ein mächtiges Haupt. Von seinem sonstigen Aussehen wird nur noch berichtet, daß sein Teint braun oder von der Farbe des Weizens war, also der Gesichtsfarbe der Süditaliener entsprach. Der Scheitel war etwas kahl.

Das mangelhafte literarische Porträt wird nun leider durch keine ganz gleichzeitige Darstellung aus dem Kreise der bildenden Künste ergänzt. ‚Was wir von Thomasbildern besitzen, verrät überall den Typ und die Mache einer späteren Zeit' (Kraus). Das schließt aber nicht aus, daß tatsächlich schon sehr frühe und wenigstens noch zu einer Zeit, da das Bild des Heiligen in der Erinnerung noch fortlebte, einzelne Künstler seine Züge festzuhalten versuchten. Zwei Orte werden genannt, an denen sich naturgetreue Nachbildungen des heiligen Thomas befunden haben sollen, der Sterbeort des Heiligen, Fossanova, und Viterbo, wo er zeitweilig Aufenthalt genommen hatte. Giorgio Vasari erzählt nämlich, daß die Dominikaner von S. Katerina zu Pisa, als sie das bekannte Temperagemälde ‚Der Triumph des heiligen Thomas' durch Francesco Traini malen ließen, zu diesem Zwecke eine Darstellung des Heiligen aus der Abtei Fossanova bestellten, ‚wo', wie Vasari irrtümlich sagt, ‚Thomas im Jahre 1323 gestorben war.' Er glaubt deshalb, daß Trainis Bild die Züge des heiligen Thomas nach der Natur wiedergebe. Ein Doppeltes darf, wie mir scheint, aus der Nachricht Vasaris geschlossen werden, nämlich daß die Zisterzienser von Fossanova ein Tafelbild des heiligen Thomas besaßen und daß dieses Tafelbild wahrscheinlich im Jahre der Kanonisation, also lange nach dem Tode des Heiligen, hergestellt wurde. Darum die Jahrzahl 1323 bei Vasari, die nicht dem Todesjahre, sondern jenem der Kanonisation entspricht. Das Bild von Traini, welches wir als Kopie des Porträts von Fossanova zu denken hätten, entspricht nun freilich den durch die literarischen Dokumente verbürgten Zügen des Heiligen in keiner Weise.

Mehr Vertrauen scheint die graphische Ueberlieferung der Züge des heiligen Thomas von Viterbo zu besitzen. Von zwei Klöstern wird gesagt, daß sie ursprünglich Porträts des Aquinaten besaßen, nämlich von dem Dominikanerkloster S. Maria di Gradi und dem Karmeliterkloster S. Theresia.

Das Porträt des Dominikanerklosters wird als Wandgemälde geschildert und als

sein Meister Francesco di Giacomo genannt. Das Tafelbild, welches das zerstörte Wandgemälde in Kopie überlieferte, ist zurzeit verschollen. Doch bestehen zahlreiche Reproduktionen. Auch das Porträt des Karmelitenklosters von Viterbo ist nur Kopie eines älteren Gemäldes. Beide Darstellungen bieten ziemlich übereinstimmende Züge, einen mächtigen Kopf mit fleischigem Gesicht und herabhängendem Kinn, Merkmale, die mit den literarischen Berichten aufs beste stimmen. Auf beiden Bildnissen ist Thomas mit dem Mantel bekleidet und trägt ein hohes weit herabgezogenes Barett. Beide Darstellungen unterscheiden sich hauptsächlich durch die Verschiedenheit der Körperwendung und dadurch, daß Thomas auf dem Gemälde der Dominikaner an den Fingern demonstrierend vorgeführt wird, während die Hände auf der anderen Darstellung nicht zu sehen sind. Die Kopie der Karmeliten verrät einen besseren Meister. Wenn auf den Umstand, daß die beiden Traditionen von Viterbo Thomas ohne Nimbus wiedergeben, Gewicht gelegt werden darf, so ist der Gedanke nicht abzuweisen, daß der Urheber des beiden Darstellungen vielleicht gemeinsam zugrunde liegenden Originals der Lebenszeit des heiligen Thomas noch nahe stand.



Abb. 61 · Porträt des hl. Thomas von Aquin im Karmelitenkloster zu Viterbo

Imponierte Thomas schon durch die äußere Erscheinung, so muß der Eindruck seiner ganzen Persönlichkeit ein gewaltiger gewesen sein. Er beruhte in erster Linie auf seiner wissenschaftlichen Bedeutung. Diese war schon zu seinen Lebzeiten allgemein anerkannt, zunächst innerhalb des Ordens, aber ganz besonders auch an der Pariser Gesamtuniversität, was für die Berühmtheit von Thomas in der damals gebildeten Welt den Ausschlag gab. Nicht zuletzt wurden die wissenschaftlichen Verdienste des Aquinaten auch an der Kurie gewürdigt. Daß hier der zeitgenössische größte Theologe des anderen einflußreichsten Mendikantenordens, der heilige Bonaventura, Thomas gegenüber in einem gewissen Vorsprunge erscheint, mag seinen Grund haben in der vielseitigen praktischen Tätigkeit, welcher sich Bonaventura hingab. Auf wissenschaftlichem Gebiete mochte hier immerhin auch seine mehr konservative Richtung für ihn empfehlend sprechen. Tatsächlich fand diese Schätzung bei der Kurie darin ihren Ausdruck, daß Bonaventura noch vor dem zweiten Konzil von Lyon, nämlich am 28. Mai 1273, zum Kardinal ernannt wurde. Die Umgebung von Thomas hegte indes die bestimmte Erwartung, daß er in Anbetracht seiner Verwendung auf dem Konzil von Lyon der gleichen Ehre nicht

werde entgehen können. Dieser Umgebung mußte eine derartige Auszeichnung um so natürlicher erscheinen, als sie einen Einblick in sein literarisches Schaffen während seiner letzten Lebensjahre besaß, als sie wußte, daß Thomas, um von zahlreichen minder ins Gewicht fallenden literarischen Unternehmungen zu schweigen, ein Werk der Vollendung entgegenführte, das der bisher nicht überbotenen Summe des Alexander Halensis wetteifernd an die Seite treten würde. Erst die Veröffentlichung der theologischen Summe des heiligen Thomas nach dessen unerwartet frühem Hingang ließ die ganze Bedeutung seiner wissenschaftlichen Größe ins rechte Licht treten.

Bekanntlich wurde es seit dem Ende der Hochscholastik Sitte, die markantesten Gestalten der mittelalterlichen Lehrer durch allgemein rezipierte Ehrentitel auszuzeichnen. Es dürfte weniger bekannt sein, daß der heilige Thomas der erste ist, auf den ein derartiger Titel angewendet wurde, und daß im Laufe der Zeit eine Reihe derartiger Ehrenbezeichnungen bei ihm sich ablöste[16]. Aus dem Schauplatz des Schullebens heraus wurde Thomas zunächst Doctor eximius und Doctor egregius genannt, aber schon bald war die bekanntere und gewöhnliche Bezeichnung Doctor communis und gleichbedeutend damit wohl auch Doctor generalis. Erst von der Mitte des 15. Jahrhunderts an bürgert sich dann allmählich der in der Gegenwart gebrauchte Beiname Doctor angelicus ein. P. Mandonnet ging den Motiven dieses Wechsels nach und fand, daß er durchaus nicht als Spiel der Laune oder des Zufalls anzusehen sei. Vor seinen Zeitgenossen steht Thomas zunächst als Erscheinung von ungewöhnlicher, überragender Art. Diesen doktrinalen Vorrang drückte das Doctor eximius, egregius aus. Wenn dann schon für den Beginn des 14. Jahrhunderts die Bezeichnung ‚Gemeinsamer Lehrer' (Doctor communis) verbürgt ist, so ist das ein Zeichen, wie rasch seine Lehre in den weitesten Kreisen Anklang und Zustimmung fand. Erst als dieser Ehrennahme in den Schulkämpfen des beginnenden 15. Jahrhunderts ins Ironische und Lächerliche gezogen wurde, trat eine andere Bezeichnung an seine Stelle, mit der vielleicht weniger die Lehre als der reine und heilige Charakter der Persönlichkeit des Aquinaten ins Auge gefaßt wurde.

Schon früh hatte neben der intellektuellen Seite im Wesen des heiligen Thomas auch die sittliche Höhe und die Heiligkeit seines Wandels die Augen der Mitwelt auf seine Person gelenkt. Durch den Willen seiner Eltern zum Ordensleben bestimmt, hatte er das Ordensgewand von Kindheit an getragen und nur dadurch selbstbestimmend in die Gestaltung seines Lebens eingegriffen, daß er den schwarzen Benediktinerhabit mit dem weißen Gewande des heiligen Dominikus vertauschte — aus keinem anderen Grunde, als um auf jede weltliche Anwartschaft Verzicht zu leisten, welche für den Grafensohn von Aquino sich mit der Zugehörigkeit zu Monte Cassino hätte verbinden können. Dem Ordensleben galten die Kämpfe und Siege seiner Jugend. Der Verteidigung des Ordenslebens weihte er die gereifte Kraft seiner Mannesjahre. Von der Ordensgemeinschaft sollten ihn nicht kirchliche



Abb. 62 · Abteikirche von Fossanova

Ehrenstellen trennen. Ein Ordenshaus suchte er auf, um seine Tage zu beschließen. Thomas wollte in seinem ganzen Leben in erster Linie Ordensmann sein. Und er war es mit der Gewissenhaftigkeit und Begeisterung, die wie ein Frühling auf den Erstlingszeiten neu aufblühender Ordensgemeinschaften ruhen. Die Ordensregel und der Gelehrtenberuf gaben seinem täglichen Leben jene fast geschichtslose Gleichförmigkeit, an der der wechselnde Aufenthalt an den Ufern der Seine oder des Rheins, am Tiber oder Golf von Neapel kaum eine merkliche Aenderung verursachte. Ueber die Tagesordnung seiner letzten Lebensjahre wird von Bartholomäus von Kapua erzählt, daß er beim frühesten Morgengrauen in der Nikolauskapelle der Klosterkirche die Messe las und einer zweiten anwohnte. Dann bestieg er den Katheder. Hierauf widmete er sich seiner schriftstellerischen Tätigkeit und diktierte mehreren Schreibern. Es folgte die Mahlzeit. Darnach zog er sich in seine Kammer zurück, um wie es scheint, nach einer kurzen frommen Uebung, der Sitte seiner Heimat gemäß, Siesta zu halten. Nach der Siesta nahm er seine schriftstellerische Arbeit wieder auf. Keinen Moment habe er ungenützt verstreichen lassen. Ein einziges Mal habe Bartholomäus ihn in Neapel außer dem Kloster gesehen und ein anderes Mal zu Kapua, wo sich der königliche Hof befand, an den er sich in einer Angelegenheit des Grafen von Fundi, seines Neffen, begeben hatte. Es ist nämlich mehrfach verbürgt, daß Thomas vom Kloster aus mit seinen Angehörigen und Verwandten in warmer Fühlung blieb. Noch wenige Tage vor seinem Tode hatte er, wie erwähnt, seine Schwester besucht.

Seinen Mitbrüdern, welche die Heiligkeit und Lauterkeit seines Wandels rühmen, fiel als besonderer Charakterzug an ihm seine Herzensgüte auf, die er in Wort und Tat bekundete. Sie ließ es ihm fast unmöglich erscheinen, daß ein Mensch sündige. Denn er beurteilte die Nebenmenschen nach sich selbst oder hielt sie vielmehr für besser als sich selbst. Diese Liebe und Herzensgüte bewirkten, daß sich auf alle, die mit ihm verkehrten oder die ihn nur sahen, ein fühlbarer Zauber ergoß. Und nicht nur Fernerstehende waren von dieser einnehmenden Macht seines Wesens hingerissen, sondern gerade auch jene, die täglich mit ihm verkehrten.

Unter ihnen spricht ein Ptolemäus von Lucca in seiner Kirchengeschichte von ihm wie von einem Heiligen. Für ihn und Rainald von Piperno scheint es am Ende der Laufbahn des edlen Ordensgenossen außer Zweifel gestanden zu sein, daß ihm dereinst die Ehre der Altäre zuerkannt werden würde. Ganz in diesem Sinne äußerte sich das Denken und Fühlen des gläubigen Volkes, und es ist auffällig, wie es das Grab des Aquinaten, kaum daß es sich über dem weltabgeschiedenen und fast ganz seiner gelehrten Arbeit lebenden Ordensmanne geschlossen hatte, zu einer Stätte seiner Andacht und Zuflucht wählte. So konnte mit Grund erwartet werden, daß die höchste kirchliche Autorität dem berühmten Theologen und heiligen Ordensmanne die Ehre der Kanonisation nicht versagen werde. Die Anregung zu der letzteren kam von einem Kapitel der Ordensprovinz, welcher Thomas dereinst angehört hatte. Mit den notwendigen Erhebungen, die der Einleitung des Kanonisationsprozesses vorausgingen, wurde ein ehemaliger Schüler von Thomas, der Prior des Predigerklosters von Benevent, Wilhelm von Tocco, betraut. Seine Bemühungen hatten den Erfolg, daß Papst Johann XXII. am 13. September 1318 den eigentlichen Kanonisationsprozeß anordnete. Nach zwei offiziellen Untersuchungen über Leben und Wunder des heiligen Thomas, von denen die eine vom Juli bis September 1319 zu Neapel, die andere im November 1321 zu Fossanova stattfand, reihte der Papst am 18. Juli 1323 den Namen von Thomas von Aquin dem Katalog der Heiligen ein. Johann XXII. gebrauchte gelegentlich der Kanonisation das merkwürdige Wort: Quot scripsit articulos, tot miracula fecit, und wollte damit wohl dem Gedanken Ausdruck geben, daß bei einem solchen Manne außerordentliche Erscheinungen, auf welche der fromme Volksglaube blickt, in den Hintergrund treten vor seiner geistigen Bedeutung.

Als vollkommenen Jünger des spanischen Ordensstifters von Caleruega verehrt Thomas von Aquin der Orden der Dominikaner. Die Kirche blickt zu ihm auf als zu einem ihrer Heiligen und bevorzugten Lehrer. Der Weltgeschichte gehört er an als



Abb. 63 · St. Sernin in Toulouse

selbst rückt in eine Perspektive ein, in der die Geistesgrößen der vorausgehenden christlichen und heidnischen Vorzeit gleich fernen Bergeshöhen auftauchen. Der Blick streift Anselm von Aosta, er ruht auf Augustin und Aristoteles und Plato.

Was sie, deren Schriften der junge Dominikanerorden dereinst mit einer fühlbaren Befangenheit und Reserve betrachtete, für ihn und für die christliche Wissenschaft bedeuteten, ist nachträglich von der allegoristischen Kunst der Dominikaner in Dankbarkeit anerkannt worden. Francesco Traini schuf für die Katharinenkirche in Pisa ein Triumphbild des heiligen Thomas und im engen Anschluß daran entwarf die Meisterhand Benozzo Gozzolis ein ähnliches für den Dom daselbst. Auf beiden thront Thomas inmitten eines Lichtkreises. Von einem Strahlenkranz umgeben, ruhen auf seinem Schoße seine Schriften. Ueber ihm schweben der Heiland und eine Anzahl inspirierter Verfasser heiliger Bücher. Von oben, vom Heiland her, und von den biblischen Autoren aus läßt Traini Strahlen auf das Haupt des Aquinaten sich vereinigen. Rechts und links von Thomas stellen beide Künstler auf jenen Altarbildern die heidnischen Philosophen Aristoteles und Plato auf. Auch sie erheben bei Traini ihre Bücher gegen Thomas hin und senden ihm aus denselben ihr Licht entgegen. Thomas selbst aber strahlt aus seinen Büchern das Licht nach allen Seiten zurück, niederschmetternd für seinen geistigen Rivalen Averroës, erleuchtend für die zahlreiche Gefolgschaft zu seinen Füßen. Die enge Beziehung des gro-

der Mann der Wissenschaft. Für sie ist er der Hauptrepräsentant der großen und einheitlichen Periode der mittelalterlichen Scholastik. Ihren Bemühungen gab er den zeitgemäßen, vollendetsten und abgeklärtesten Ausdruck. Von der hohen Umschau der Weltgeschichte aus muß daher zu den vielen Ehrentiteln, die ihm die Vergangenheit gab, ein neuer gefügt werden, nämlich der des Princeps Scholasticorum.

Für diese Betrachtungsweise treten seine mehr zeitgeschichtlichen Beziehungen, die begeisterte Verteidigung des Lebensideals der Mendikanten, der siegreiche Kampf gegen die von Spanien aus drohende Gefahr des Averroïsmus, sein unerschütterliches Festhalten an der als richtig erkannten peripatetischen Denkweise gegenüber der Mehrzahl der Zeitgenossen zurück. Er

ßen Scholastikers zu den beiden größten Philosophen des Heidentums ist hier rückhaltlos zum Ausdruck gebracht.

Seines Verhältnisses zu Augustin hat diese ältere Ordenskunst zunächst nicht gedacht. Und doch fordert gerade diese gewaltigste Erscheinung aus der Väterzeit vor allem zu einem Vergleich mit dem Fürsten der Scholastik auf. Von den unerschöpflichen Reichtümern seines Geistes und Gemütes haben alle nachfolgenden Geschlechter gezehrt. Auch Thomas, als Vertreter des Aristotelismus im 13. Jahrhundert scheinbar in einen gewissen Gegensatz zu ihm gerückt, hat als Theologe wenigstens unter allen Männern der Vorzeit ihm das meiste verdankt. Dieser Ueberzeugung konnte man sich trotz der auf philosophischem Boden spielenden Divergenzen ihrer beiderseitigen Lehren, trotz des zu Zeiten lebhaft empfundenen Antagonismus zwischen Aristotelismus und Augustinismus nie verschließen. Sie kommt beispielsweise zum Ausdruck in der Vision des Dominikanerlektors Albertus Mandukasinus von Brescia († 1314), von welcher die Kanonisationsakten des Aquinaten berichten. Als dieser begeisterte Anhänger der thomistischen Lehre einstmals vor dem Altar der heiligen Jungfrau betete, erschienen ihm zwei Gestalten in wunderbarem Lichtglanz, die eine infuliert, die andere im Gewande der Predigerbrüder, aber mit außerordentlichem Schmucke geziert. So hatte sie unter anderem auf der Brust einen großen, kostbaren Stein, der mit seinem Glanze die Kirche erleuchtete. Der Bischof gab sich als der Kirchenlehrer Augustinus zu erkennen und bezeichnete als seine Absicht, die Lehre und Ehre seines Begleiters, des Bruders Thomas von Aquin, zu bestätigen. ‚Dieser ist nämlich', sagte er, ‚mein Sohn, welcher der Lehre der Apostel und der meinigen in allem folgte und die Kirche Gottes durch seine eigene Lehre erleuchtete. Das deuten die kostbaren Steine an und vornehmlich jener, den er auf der Brust trägt.' Dieser Gedanke erfüllte den Ordensgenossen des Aquinaten, den seligen Fra Angelico da Fiesole, als er das Kloster S. Marco zu Florenz mit den einzigartigen Werken seiner seelenvollen frommen Kunst ausstattete und unter anderem zuseiten der thronenden Madonna mit dem Kinde, dieses bevorzugten Typus der heiligen Kirche, Augustin und Thomas mit den Insignien ihrer Lehre aufstellte.

Im Grunde ist es nicht ein Gegensatz, sondern sind es nur Unterschiede, welche Augustinus und Thomas trennen, Unterschiede, wie sie durch weltgeschichtliche Lagen, durch die geistige Signatur eigenartig veranlagter Persönlichkeiten und durch den Fortschritt der klärenden und organisch weitergestaltenden Zeit bedingt werden.

Die weite Seele Augustins war dereinst gleichsam der Kampfplatz gewesen zwischen dem dahinsinkenden Heidentum und dem anbrechenden Tag des Christentums. Nacht und Licht wogen in ihm hin und her, bis sich ihm über die großen Probleme von Materie und Geist, von Gott, von Freiheit, Gnade und Vorherbestimmung, von dem Walten Gottes in der Geschichte Klarheit ausbreitet. Aber bei allem Bemühen um die ewige wesenhafte Wahrheit in Gott ist es für den Mann mit dem Symbole des flammenden Herzens noch mehr das Bedürfnis nach einem unwandelbaren Gute und nach Frieden in ihm, das seine Seele bestürmt. Das tiefste Wesen seiner Persönlichkeit enthüllt er selbst mit den Worten: ‚Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir!'

Als Thomas auf den Schauplatz der Geschichte trat, goß der helle Tag des Christentums sein Licht und seinen Segen über die Jugend der abendländischen Völker aus und übersäte die Länder mit einer unübersehbaren Zahl von Klöstern, Asylen des Friedens, die an sich schon zu gottinniger Kontemplation einluden. Jetzt war die Muße gegeben, und ein wachsendes Bedürfnis drängte dazu, die von der Vergangenheit und gerade von Augustinus bereitgestellten Werkstücke zu einem einheitlichen und gewaltigen Systeme christlicher Wahrheit und Weisheit auszubauen. Das 12. Jahrhundert sah die Männer der Wissenschaft an dem Werke der Systematisierung der christlichen Ueberzeugungen erfolgreich tätig. In erneutem Bemühen und mit geschärftem Rüstzeug legte das 13. Hand ans Werk und setzte ihm durch Thomas' architektonisches, das ganze Lehrgebäude einheitlich gliederndes und in allen Einzelheiten durchgreifend und selbständig gestaltendes Genie die Krone auf.



Abb. 64 · Kreuzgang der Abtei Fossanova

Es wird erzählt, daß der greise Albert der Große nach der Apologie seines Schülers Thomas zu Paris nach Köln zurückgekehrt sei, sich alle Schriften des Aquinaten in einer bestimmten Reihenfolge habe vorlesen lassen und in überschwänglicher Begeisterung über ihre Vorzüge in öffentlicher Versammlung gesagt habe, Frater Thomas habe durch seine Werke der Wissenschaft eine bis zum Ende der Welt nachwirkende Vollendung gegeben und alle werden sich fortan vergeblich abmühen, über ihn hinauszukommen.

Daß er in der Systematisierung der christlichen Wahrheit eine der eigentümlichen Aufgaben des Mittelalters zum Abschluß gebracht habe, ist das allgemeine Urteil der Geschichte.

Aber durch die Lösung dieser Aufgabe allein unterscheidet er sich nicht von Augustinus. Auch seine Geistesart ist eine andere. Der ihn beherrschende spekulative Zug, der geschichtliche Faktor der aristotelischen Denkweise und damit zusammenhängend die Ueberzeugung, daß dem Gedanken und der Wahrheit die Hegemonie auf geistigem Gebiete zukomme, ließen ihn in Gott als der wesenhaften Wahrheit das letzte Ziel, in der Anschauung dieser Wahrheit die höchste Glückseligkeit der Menschheit erkennen.

Vielleicht darf dem bezeichnenden Motto Augustins vom Anfang seiner Bekenntnisse ein nicht minder charakteristisches Diktum von Thomas aus dem Eingangskapitel seiner philosophischen Summe gegenüber gestellt werden: ‚Der erste Urheber und Beweger des Universums', sagt er, ‚ist ein denkender Geist. Es muß also das letzte Ziel des Universums ein Gut des denkenden Geistes sein. Das aber ist die Wahrheit. Es muß demnach die Wahrheit das letzte Ziel des ganzen Universums sein, und auf dieses Ziel und seine Betrachtung hat sich hauptsächlich die Weisheit zu erstrecken. Deshalb bezeugt die göttliche inkarnierte Weisheit, daß sie zur Bekundung der Wahrheit in die Welt gekommen sei, sagend: ‚Dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe" (Joh. 18, 37). —

In diesen Worten ist der Grundgedanke des vom Christentum getragenen Idealismus beschlossen.

Es fehlt nicht an Wächtern auf der Warte der Weisheit, die sehnsuchtsvoll Ausblick halten nach der erlösenden Kraft einer idealistischen Weltanschauung. Werden sie zu diesem Grundgedanken zurückkehren?



Anmerkungen

1) Zu S. 6. Die äußere Technik der wissenschaftlichen Darlegung in der Scholastik, die wir als die Sic-et-Non-Methode Abälards zu bezeichnen pflegen, wurde bereits von Bernold von Konstanz († 1100) gehandhabt, wie M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg B. 1909, I, 235 zeigt.

2) Zu S. 7. Pierre Mandonnet, O.P., Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIIIme siècle, Fribourg (Suisse) 1899.

3) Zu S. 8. H. Denifle, O. P., Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885.

4) Zu S. 9. Ueber Bartholomäus Anglikus und seine Schrift De proprietatibus rerum siehe H. Felder, O. Cap., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts, Freiburg B. 1904, 248 ff; Anton E. Schönbach, Des Bartholomäus Anglikus Beschreibung Deutschlands gegen 1240 in Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, Innsbruck 1906, XXVII, 54 ff.

5) Zu S. 16. Was den Brief des hl. Thomas an Abt Bernhard Anglerius von Montecassino betrifft, so werde ich an anderer Stelle den Nachweis versuchen, daß er auf Echtheit keinen Anspruch erheben kann.

6) Zu S. 16. Vgl. meine „Studien zur Biographie des hl. Thomas von Aquin" in Historisches Jahrbuch 29 (1908) 537 ff., 774 ff.

7) Zu S. 21. Vgl. meine Abhandlung über „Das Geburtsjahr und die Chronologie in der ersten Lebenshälfte Alberts des Großen" in Historisches Jahrbuch 31 (1910) 293 ff.

8) Zu S. 51. Bereits früher ist an der Autorschaft des hl. Thomas am Fronleichnamsoffizium gerüttelt worden. Neuerdings läßt Cl. Blume „Das Fronleichnamsfest, seine ersten Urkunden und Offizien" (Theologie und Glaube I [1909] 337 ff.) durchblicken, daß Thomas möglicherweise Bestandteile eines älteren Offiziums bei seiner Redaktion benützte, und G. Morin, L'office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de Saint Thomas d'Aquin (Revue Bénédictine 27 [1910] 236 ss.) macht es sehr wahrscheinlich, daß Thomas sich bei der Redaktion der Responsorien sehr enge an das Zisterzienseroffizium anschloß, dem er auch den Hymnus Verbum supernum in gekürzter Form entnahm. Den Untersuchungen Morins konnte ich im Texte nicht mehr genügend Rechnung tragen, da sie mir zu spät zu Gesicht kamen.

9) Zu S. 54. Die Verordnung des Generalkapitels lautet: Prior provincialis Romane provincie diligenter provideat, ut conventus, ubi curia fuerit, fratres ydenoes habeat secundum exigentiam curie, priorem specialiter et lectorem. Mon. ord. Fr. Praed. historica, tom. III, Romae 1898, p. 138. Herr P. Pierre Mandonnet, O. P., hatte die Güte mich auf diese Stelle und ihre Bedeutung für die Chronologie im Leben des hl. Thomas aufmerksam zu machen.

10) Zu S. 56. Bernardus Guidonis sagt: (Thomas) devitans verba, quae curiositati potius quam utilitati deserviant auditorum, in illo suo vulgari natalis vel soli sui, quod non mutavit, proponebat saluti utilia et moralia. Vita s. Thomae Aquin. ed. Bon. Mombritius, Sanctuarium II (s. l. et a.) c. 29. Wilhelm von Tocco hat hier durch eine seiner willkürlichen Amplifikationen des von Bern. Guidonis gebotenen Textes den Sinn der Stelle verdunkelt. Er schreibt: (Thomas) evitatis in prosecutione sermonis, quae curiositati potius quam utilitati deserviant, in illo suo vulgari natalis soli, quod propter continuum mentis raptum mutare non potuit, proponebat et prosequebatur utilia populo. Act. SS. Boll. Martii III, 674 F. — B. Hauréau würdigt Thomas als Prediger in Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibl. nationale, Paris 1892, t. IV, p. 79 ss. Hier stehen auch die zwei von Hauréau gefundenen Predigten.

11) Zu S. 71. Vgl. meine Schrift: Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft, Münster 1910 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. VIII, Heft 3).

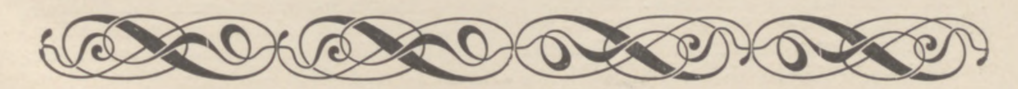
12) Zu S. 72. Th. Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à s. Thomas d'Aquin, Paris 1909, 167.

13) Zu S. 73. R. Eucken, Thomas von Aquino und Kant, ein Kampf zweier Welten, Berlin 1901, 39; derselbe, Die Philosophie des Thomas von Aquino und die Kultur der Neuzeit, Bad Sachsa 1910, 2. Aufl.

14) Zu S. 74. G. Freih. von Hertling, Augustinus-Zitate bei Thomas von Aquin, München 1904 (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften 1904, Heft 4).

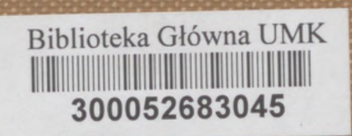
15) Zu S 74. Zuletzt gab eine lichtvolle Darstellung der philosophischen Lehre des hl. Thomas Cl. Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters in: Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von Hinneberg I, 5 (Allgemeine Geschichte der Philosophie) Berlin und Leipzig 1909, 335 ff.

16) Zu S. 100. P. Mandonnet, O. P., Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin, Revue Thomiste 17 (1909) 597 ss.



Verzeichnis der Abbildungen




Biblioteka Główna UMK
300052683045